لسنة الحروف

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 662

حسبي الله وبس
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

٨٩٠

٧٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله الذي اخرج بجوده الجاه خزانات الوجود من اقسام شرور العدم واحيى بمحض
فضله موات القلوب باجراء ينابيع العلوم والحكم فاستودع علم الفلاحة فيها
والدهقنة عليها ارباب الهمم العالية من لدن آدم حتى ختمه بالخاتم نبينا افضل
الاولين والآخرين من النبيين والمرسلين المبعوث الى الاحمر والاسود والعرب
والعجم ثم امر بتفويض الامر بعده اكمالاً للدين اتماماً للنعمة الى علي امير المؤمنين وعترته
اهل بيت العصمة وسحائب الرحمة صلى الله على اولهم الى آخرهم وسلم فحرثوها وسقوها
وحرسوها ورعوها فاستخرجوا منها حباً ونباتاً وجنات الفافاً حتى جعلوها كجنة
حاضرة لمصلحي بني آدم فانتظم بهم اسباب المعاش والصلاح وتهيأ بهم
ذخيرة المعاد لاهل الفلاح الى انقراض العالم اللهم وفقنا لاتباعهم وجنبنا عن مخالفتهم
وعجل فرج قائمهم وظهوره ودولتهم وانتظام طريقتهم على وجه الكمل واتم اما بعد فيقول
العبد رضي الدين بن محمد القزويني ان هذه اوراق مشحونة بلطايف الفوايد من المعارف
الحقة الدينية واطباق مملوة من نفايس الفرايد من المعارف البرهانية اليقينية
جمعت فيها زبدة نتايج القرايح الماضية من صوايب الانظار وضممت اليها خلاصة
ما جادت به سوانح الحال من ابكار الافكار واثبت تحقيقات وافية بشرح حقايق
نفرت عن شبائك مصايد الانظار من عظماء الفضلاء وحللت بتقريرات
شافية عقد دقايق كلت فيها اظفار التدبر والتأمل من اجلاء الاذكياء ووضعت
وضعاً جديداً ارجو ان تنشط بها القلوب وتلتذ منها الاسماع ورتبت ترتيباً
سديداً ارى ان يسهل التناول وتعين على الانتفاع فذكرت اعيان الكلمات
الدايرة على السنة الخواص من ارباب العلوم المصطلح عليها بينهم في محاوراتهم
العلمية واوردت مشاهير الالفاظ الواردة عنهم المشتملة عليها مناظراتهم

وحي طباعهم العقلية والنقلية واعياً فيها ترتيب حروف الهجاء كما هو العادة المستمرة
في تعداد الالفاظ المترجمة من لغات وحقايق اللغات ومراعياً لها حفظ نظامها
في مراتبها على القاعدة المستقرة لسهولة اخذها على طالبيها اذا راجعوا اليها في
تحقيق المطالب والنكات فابتدأت بذكر ما تقدمت فيه الالف
ثم الباء ثم التاء الى آخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب المبنية عليها ارکان
الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها ايضاً التوالي ثم التوالي وهكذا فنزلتها
منزلة الفصول التي لا خارف فيها ان يشتمل عليها الابواب ثم ذيلت كل كلمة
بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتنقيح المسائل المنسوبة اليها على طبق ما اقتضت
الحال في المقام واوردت فيه ذكر ما يليق بها ويناسبها وما يحتاج اليه في تمام الكلام
وتوضيح المرام من النقض والابرام ملاحظة في كل المراتب ما هو الواجب على الدوام
واللازم على جميع الامم من رعاية سيمة الانصاف مجتنباً متعوذاً بالله تعالى في
جميع الاقوال والاحوال عما هو معدود من جملة القبايح العقلية والآثام الشرعية
من المراء والجدال والجور والاعتساف ولما كان الفارق بين هذا الكتاب
ومصنفات اللغويين مع توافقهما في سياق النظم والترتيب انه لبيان حقيقة
ما نطق به الخواص لا ما تكلم به العوام سميته باعتبار هذا الاختصاص بلسان
الخواص ليتبين في اول الامر ويتضح في بادي النظر تفاوت المرتبة وتباعد
المطالب لذوي الافهام والملتمس من اخوان الدين واصحاب العرفان واليقين
ان يعدوه في جملة ما يمكن ان ينتفع به ارباب التحصيل وان ينظروا اليه بعين الالتفات
ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطأ والنسيان في اثناء النفي والاثبات
والجرح والتعديل ومن حسن الاتفاق الذي ناسب المقصود فيه وهو الترقي من بداية
الجهل الى نهاية العلم ما وقع فيه باقتضاء الترتيب من الابتداء بالجد والانتهاء
باليقين ومن امثال هذا مما قد يتفأل به في المطالب ليستفتح منه توفيق الوصول
الى المآرب فاسئل الله التوفيق وبه استعين انه خير موفق ومعين ابجد
عبارة عن ثماني كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء
على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة بتعليمها المبتدئين بعد
ما علموهم الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على نظم وترتيب مألوف للطباع
تنشط لهم على اخذه وضبطه والسر في ذلك على الظاهر هو الاشعار للمبتدي
بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنتظمة ان في الكلام تركيبات ثلاثية
ورباعية ايضاً غير منتظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع المتخالفات

ايضا فيه فيتيسر له الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو انبا سهم بالفاظ مستعملة
في معنى من المعاني بعد توحشهم من تركيبات مهملة بمجانبة يؤيده ما ذكروا لها من
المعاني هو ان ابجد بمعنى وجد وهوز بمعنى ركب وحطي بمعنى وقف وكلمن
بمعنى صار متكلما وسعفص بمعنى اسرع في التعلم وقرشت بمعنى اخذه بالقلب
وثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى اتم فيكون كلها على صيغة الماضي من الثلاثي او
الرباعي بمعنى المجموع على ترتيبها يصير بالفارسية بيدا كرد در بوست وا وقف
شد سخن كوى شد زود بياموخت ودل كرفت نكاه داشت تمام
كرد وعلى هذا لا يخفى امكان اعتبار فائدة اخرى ايضا فيها هي تألفهم بالمعاني المربوط
بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط يستنبط منها الذكي المتعلم او اقربها ان
الاهتم له اللائق بشانه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف
على المقصود وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه والقيام
بحقه من الاتمام واني قد تفطنت من اسرار وضعها غير ما ذكرناه لسر لطيف ينتفع به
المبتدي ايضا لم اجد احدا يحوم حوله هو انها طريق ضبط وتميز لمتشابه كلمات
اسامي حروف الهجاء خطا يغني عن مؤنة ما اشتهر في طريقة من ذكر الفاظ المهملة
والمعجمة والموحدة والمثناة من فوق او من تحت مثلا وتوضيح الكلام فيه ان المتشابه كلمات
المذكورة هي ثمانية عشرة الباء والتاء والثاء والياء ثم الحاء والخاء ثم الدال
والذال ثم الراء والزاء ثم السين والشين ثم الصاد والضاد ثم الطاء والظاء
ثم العين والغين فركبوا هذه الكلمات على وجه لم تتفق متشابه كلمات منها
في كلمة كما ترى من وقوع الباء في ابجد والتاء في قرشت والثاء في ثخذ والياء
في حطي والخاء في ثخذ وهكذا الى العين في سعفص والغين في ضظغ فهذا
التركيب بهذا النسق يشكل جدا بل يمتنع عادة اتفاقه بدون قصد ورعاية
من مؤلفها فيعلم بذلك ان الواضع لها قصد بهذا التركيب ان يكون طريقا
مختصرا في تميز المتشابه كلمات المذكورة بعنوان الاضافة كان يقال مثلا اللفظ
الفلاني بباء ابجد او تاء قرشت وهو كما لا يخفى الطف واخصر من ان يميز
بعنوان الوصف فيقال مثلا هو بالباء الموحدة والتاء المثناة من فوق
فيسقط بهذا التدبير مؤنة افتقار المصنفين والكتاب الى زيادة غير محتاج اليها
واني انشاء الله اضبط في هذا الكتاب كل ما يحتاج الى ضبطه وتميزه باستعانة
هذه الكلمات وارجو ان يستحسنه الاذكياء من بعد ويصطلحوا على ذلك ويجعلوه
مقصود القدماء المؤلفين لها المندرس بمرور الزمان لعدم الخوض في المقصود

فيه والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله وابجد الى قرشت
وكلمن رئيسهم ملوك مدين ووضعوا الكتابة العربية على عدد حروف اسمائهم
هلكوا يوم الظلة فقالت ابنته كلمن كلمن هدم ركني بلكه وسط المحلة سيد القوم
اتاه الحتف نارا وسط ظلة جعلت نار عليهم دارهم كالمضمحلة ثم وجدوا بعدهم
ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على
المتامل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الايكة بنار امطرت عليهم
من سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط
علينا كسفا من السماء ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار
والاشارات ما روى الصدوق ره في كتاب التوحيد عن ابي الجارود
الحارود وزياد بن منذر عن محمد بن علي الباقر عليهما السلام قال لما ولد
عيسى بن مريم عليه السلام كان ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان ابن
سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب واقعدته
بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل ابجد فرفع عيسى
عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب
لا تضربني ان كنت تدري والا فاسئلني حتى افسر لك قال فسره لي فقال
عيسى عليه السلام الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله
هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاء زفير جهنم حطي حطت الخطايا
عن المستغفرين كلمن كلام الله لا مبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء
قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذي ايتها المرأة بيد ابنك فقد
علم ولا حاجة له في المؤدب وروى ايضا عن الاصبغ بن نباتة عن امير
المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه في تفسير ابجد بالتقريب من ذلك بعد ما
قال صلعم تعلموا تفسير ابجد فان فيه الاعاجيب كلها ويل لعالم جهل تفسيره فما
وقع في الروايتين من تفسير بعض كلماتها كابجد وهوز بان كلا من حروف
هجائه اشارة الى كلمة تامة كما روى في تفسير بسم الله من ان الباء بهاء الله
والسين سناء الله والميم مجد الله وكما في روايات كثيرة في بيان معاني
حروف الهجاء وفوائدها مبني على ضرب من بيان المرام بنوع اختصار
في كلام اعتمادا على فهم المخاطب به فاكتفى عن كل كلمة على حروف منها
كما نقل عن الزجاج في تفسير المقطعات القرآنية ويؤيده ما روي عن ابن عباس
في معنى قوله تعالى الم انا الله اعلم وفي المرا انا الله ارى وكذا ما روي عنه

سر لطيف لوضع ابجد

دليل على قدم وضع ابجد

وكذلك الكاف في حطي

اهول

بالجزاء

عليه وسلم

توضيح ما وقع في الروايات في بيان معاني ابجد

قوله الر وحم ون هي حروف الرحمن مفرقة وما ورد عن غيره في معنى يس يا سيد
المرسلين وفي المص الم نشرح لك صدرك ويوافق هذه الروايات ما روي
عن بعض اهل البيت عليهم السلم في معنى كهيعص ان الكاف عبارة عن
كربلا والهاء عن هلاك العترة والياء عن يزيد ظالم الحسين عليه السلم
والعين عن عطشه والصاد عن صبره واما ما وقع فيها من تفسير بعض آخر
كحم عسق بان مجموع الكلمة اشارة الى كلام تام وعبارة عنه بنوع
من المناسبة فمبني ايضا على ضرب آخر من الايجاز والاختصار نظير ما ذهب
اليه قوم في الفاظ المقطعات من انها اسامي السور واذا لوحظ معه ما يلوح مما
تفطن به بعض في بيان اختصاص كل سورة بما بدئت به حتى لم يكن
الم في موضع الر ولا حم في موضع يس مثلا وذلك ان كل سورة بدئت
بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له فحق لكل سورة منها ان
لا يناسبها غير الوارد فيها فلو وضع ق في موضع ن لم يكن لعدم التناسب
الواجب مراعاته في كلام الله وسورة ق بدئت به لما تكرر فيها من
الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول ومراجعته
مرارا والقرب من بني آدم وتلقي الملكين وقول العتيد والرقيب والسائق
والالقاء في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون والتنقيب
في البلاد وتشقق الارض وحقوق الوعيد وغير ذلك وقد تكرر في سورة
يونس من الكلم الواقع فيها الر مائتا كلمة او اكثر واشتملت سورة ص على
خصومات متعددة فاولها خصومة النبي صلعم واله مع الكفار وقولهم اجعل الالهة
الها واحدا ثم اختصام الخصمين عند داود ثم تخاصم اهل النار ثم اختصام
الملا الاعلى ثم تخاصم ابليس في شان آدم ثم في شان بنيه واغوائهم
انتهى ولا يخفى ان شيئا من هذين الضربين لا ينافي القصد معنى آخر ايضا من نفس
الكلمة كما ترى في كلمة بسم الله وكما قد عرفت في كلمات ابجد وكما يحتمل في
الفاظ المقطعات القرآنية على ما سيجي بالتفصيل ابلغ والطف ولا يستبعد من
رعاية امثال هذه النكات الخفية المحتجبة عن اكثر الاذهان في بعض التخاطب
التخاطب من لدن الالف بانواع خطاب الله لخواصه من الانبياء عليهم السلام
وخطاب الانبياء لخواصهم من الائمة عليهم السلام فان كلا منهما مشحون بما
يستغرب به العوام من اهل اللغة لعدم استعدادهم لفهمه لفقدان ما يتوقف عليه
فهمه فيهم مما يختص الخواص من علوم عزيزة حاصلة لهم من طرق مسدودة على

سائر

سائر الناس كالوحي والتحديث والتفهيم فلا تحصل لغيرهم الا بالتوقيف عنهم
على ان قوما اعتقدوا في الفاظ المقطعات القرآنية انها مدلولات كلمات
في زمان النزول متداولة بين فصحاء العرب وانه لولا ذلك لكانوا
انكروا ذلك على النبي صلعم واله بل تلا عليهم حم وص ونحوهما فلم ينكروا
ذلك بل صرحوا بالتسليم له في البلاغة والفصاحة وهذا الاحتمال وان
كان لا يخلو عن بعد يجري نظيره فيما نحن فيه فانه لا يمتنع ان يكون وضع ابجد في
زمان كان فيه ارادة هذه المعاني عن هذه الكلمات مع انها موضوعة لمعان
اخر ايضا وان المقصود الاصلي منها امور اخر شايعة ولا سيما بين
خواصهم خصوصا على الاحتمال ان يكون هذه الكلمات في جملة خطاب الله تعالى
لبعض انبيائه لا من موضوعات البشر فان كونها مشتملة على الاعاجيب
كما صرح به في رواية الاصبغ مؤيد لهذا الاحتمال جدا واما ما وقع في
رواية الاصبغ ايضا من الامر بتعلم تفسير ابجد والوعيد على جهله فيمكن
ان يكون باعتبار معان اشتمل عليها ما ذكر في تفسيره من صفات الله
تعالى ودينه وما اعد للناس من الثواب والعقاب وما شابه هذه
الامور فانها مما وقع التكليف بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا ولا يعذر
من جهلها او اثبت له تلك المعرفة ولعل قوله عليه السلام ويل لعالم
جهل تفسيره اشارة الى هذا الشرط فتدبر ومما يدل ايضا على ان ابجد
مما وضع في قديم الزمان سواء فرض من الله تعالى او من المخلوقين ما فرعوا
عليه في قديم الايام من حساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة
والمخففة ومن لطايف الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب ان
جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون فجعل سبعة
وعشرين منها لاصول مراتب الاعداد من الاحاد والعشرات
والمئات وواحد للالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شيء آخر اليها
اصلا فضلا عن تكراره كما احتيج في ارقام حساب اهل الهند الى ضم
علامة صفر في عشراتهم وصفرين في مئاتهم والثلاثة في احاد الالوف
وهكذا فيحصل المقصود في جميع المراتب من نفس هذه الحروف
بالافراد والتركيب والتقديم والتاخير كما هو المقرر المشهور في حساب
اهل النجوم في بلادنا والدليل على اعتبار هذا الحساب من قديم الايام
ما نقل المفسرون عن بعض في تفسير المقطعات القرآنية ان كل حرف منها

دليل آخر على قدم وضع ابجد

دليل على قدم اعتبار حساب الجمل

بدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح
سورة البقرة توهموا انها اشارة الى ان مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه
وسلم احدى وسبعون سنة عدد مجموع الالف واللام والميم
فلما قرئ عليهم ساير الفواتح ارتفع الشبهة عنهم وايضا يدل عليه ما رواه
الصدوق ره في اكمال الدين وغيره من كتبه وذكره القطب الراوندي في
الخرائج والجرائح قال حدثنا ابو الفرج احمد بن المظفر بن نفيس المصري
الفقيه قال حدثنا محمد بن احمد الداودي عن ابيه قال كنت عند ابي القسم
بن روح قدس الله سره فسأله رجل ما معنى قول العباس للنبي صلعم ان
عمك ابا طالب قد اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين فقال
عنى بذلك اله احد جواد وتفسير ذلك ان الالف واحد واللام ثلثون
والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانية والدال اربعة والجيم ثلثة
والواو ستة والالف واحد والدال اربعة فذلك ثلثة وستون
انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر ان قوله وعقد بيده الخ
عطف تفسيري لقوله قد اسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان ابا طالب
اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم اهل الخبرة منها انه اقر بامهات
اسمائه وصفاته التي يمكن ان يرجع اليها البواقي ويمكن ان يحمل على هذا ما رواه
الكليني ره في ابواب التاريخ عن ابي عبد الله عم قال ان ابا طالب اسلم
بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين ويحتمل ان يكون المراد من الفقرة الاولى
في الروايتين معنى آخر غير الاشارة الحسابية حاصله ان اسلامه كان
بعنوان حساب الجمل غير مختص بلغة دون لغة ولسان دون لسان بل على وجه
شايع اطلع عليه جميع الطوايف ويحتمل ان يكون اشارة الى رد المحصل
التخصيص الذي ربما يفهم مما روي عن ابي ذر الغفاري قال والله الذي
لا اله غيره ما مات ابو طالب حتى اسلم بلسان الحبشة ويؤيد هذا المعنى
ما رواه ايضا الكليني ره عن ابي عبد الله عم قال ان ابا طالب اسلم بحساب
الجمل قال بكل لسان ويلايمه ايضا ما يلوح مما نقل برواية شعبة عن قتادة
في حديث طويل من ان المراد بعقد ثلث وستين بيده انه اسلم
اسلاما ظاهرا برفع سبابته اليمنى عند التكلم بالشهادتين كما هو المتعارف
في تلك الحالة ويدل عليه حساب العقود المشهور بين الجمهور المنقول
عن القدماء فانهم وضعوا تسعا وثلثين صورة من اوضاع اصابع اليمنى

تتمة
قوله وتفسير ذلك الخ يمكن ان يكون من
كلام ابو القاسم ايضا ويمكن ان يكون من
كلام احمد من رجال السند او يكون
من كلام الصدوق ره ولهذا ذكرنا
ههنا جميع رجال السند مع انا طريقنا
في هذا الكتاب غالبا الاكتفاء بمن رواه
اولا اعتمادا على كونه مذكورا مسندا في
محله منه

بيان ما وقع في الروايات من ان
ابا طالب اسلم بحساب الجمل

اشارة الاحاد الى الحساب العقود واشارة بين الناس في قديم الايام

واليسرى للاشارة الى الاعداد من الواحد الى عشرة آلاف تكون علامة الثلثة
من تلك الصور ضم الخنصر والبنصر والوسطى من اليمنى قريبة من اصولها كما هو
المتعارف بين الناس في عدها باقتضاء الطبع وعلامة الستين وضع
باطن العقد الثاني من سبابتها على ظاهر العقد الاول من ابهامها كما تفعله
الرماة عند الرمي فصورة الثلثة والستين في هذا الاصطلاح توافق
ما تعارف في حال اظهار الشهادتين فلا يبعد ان يراد بهذا العدد
هذه الصورة خصوصا اذ كان نظير ذلك واقعا في كلامهم كما في الشعر الذي
ذكره الصدوق ره في كتاب التوحيد للاستشهاد عند ذكر معنى
البديع من اسماء الله تعالى خاطب الشاعر رجلا بخيلا فقال وكفاك لم تخلقا
للندى ولم يك بخلهما بدعة فكف عن الخير مقبوضة كما حط عن مائة سبعة
واخرى ثلاثة آلافها وتسع مئيها لها شرعة فان الظاهر ان الشاعر اشار
الى ان كلا من كفيه مقبوضة مضمومة عن الاحسان اليمنى منهما على صورة
ثلاثة وتسعين واليسرى على صورة ثلثة آلاف وتسعمائة بناء على ان
صورة الثلاثة كما عرفت بضم الخنصر والبنصر والوسطى كلها من اليمنى
وصورة التسعين وضع رأس ظفر السبابة منها على مفصل العقدة
الثانية من ابهامها فتصير الكف اليمنى مقبوضة بجميعها عند الاشارة
الى ثلثة وتسعين من كل ما هو في الكف اليمنى للآحاد والعشرات يكون في
الكف اليسرى للالوف والمئات فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة
بجميعها عند الاشارة الى ثلثة آلاف وتسعمائة هذا وقد حمل
الاستاد دام ظله روايتي الكافي في شرحه على معنى آخر لا تعلق له بما
نحن فيه من ارادته فارجع اليه فظهر مما تلونا عليك ان حساب الجمل
معمول عليه من قديم الايام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات
لطيفة منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل بنفسه باعتبار
معناه اللغوي او الاصطلاحي بنوع من انواع الدلالات على عدد ما
باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعميات ان يعبر
مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لايامه
وعن عين ضنطع بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسية هزار و
بالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة عن حدوث امثال هذه الاصطلاحات
في معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به يا بدر خطابا للنبي صلعم باعتبار ان

ذكر تصرفات المتأخرين في حساب الجمل

ان عدد مجموع الطاء والهاء اربعة عشر عددها ليصير به الهلال بدرا من الشهر ومنها
ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية امور مناسبة تلتذ وتنشط منها الاسماع
والقلوب ويسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص
الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج نوع اخر منه سمي بالبينات وتوضيحه
ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت اسماؤها اعتبارين الاول
اعتبار اول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحد
والباء اثنين والجيم ثلثة وهكذا الثاني اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا الاعتبار
عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء واحد
عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين عدد مجموع مسمى الياء والميم فيقال للحساب
الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البينات ووجه التسمية
ظاهر وفي الثاني يمكن ان يكون مناسبة تقابلهما في لفظ المصحف القران فبعض
الحروف يكون زبره اكثر من بيناته في الحساب الكل من حروف قرشت وبعضها
بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوي الزبر والبينات كما اتفق
في خصوص سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطايف كثيرة يتفطن
بها الاذكياء فمن جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام
وعدد بينات لفظ علي لعدد زبر لفظ ايمان كما نظمه الفاضل الدواني في سلك رباعيته جلال
المشروحة بقوله: خورشيد كمال است نبي ماه ولي * اسلام محمد است وايمان علي
گر بينه برين سخن ميطلبي * بنگر كه ز بينات اسماست جلي * وربما اعتبر جميع
الاعتبارين معاني الحساب فيكون عدد الالف مثلا بهذا الاعتبار مائة واحد
عشر عدد مجموع الالف واللام والفاء جميع ملفوظ اسمها فيقال لهذا العدد للالف
عدد الملفوظية لها ولما سبق لها باسم حساب الزبر باعتبار هذه المقابلة
عدد المكتوبي لها ويعتبر هذا ايضا كثيرا في المعميات فهذه كلها اعتبارات
اصطلاحية معظم فوائدها انما هو ما ذكرناه لكن قوما من المتصوفة بناء على
ما تخيلوا من ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآت
لحقايق الاشياء حتى لو وفق احد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها
انكشف عليه احوال الموجودات حتى الحوادث الماضية والآتية
كانهم اعتقدوا انه لا اشكال ما نقل عن بعض المغاربة من هذا الباب مثل استنباط
من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع زلزلة عظيمة في سنة
اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك اصلا في نفس الامر فصرفوا اعمارهم

ذكر خيال انطباق مراتب الاعداد على مراتب العالم وما فرعوا عليه

في تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب المذكور في اسماء الله تعالى بل
في سائر الاسماء والالفاظ وادعوا ان ذلك باب عظيم الفوائد في الاستعمال
في الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا طرقا في وضع تلك الاسماء
في الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة من التكسير الصغير والكبير والمكسر
وتقسيم الحروف على حسب الطبايع الى الناري والهوائي والمائي والارضي
واسقاط بعض منها في الحساب واثبات اخر منها وغير ذلك مما لا طائل
تحته ثم ادعوا لمن يميل طبعه الى استماع امثال تلك الامور طمعا في الاحتيال
الى كسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة
فيها هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعة اثارا غريبة واحكاما عجيبة
يترتب بعضها على اصل وضعها فيها وبعضها على نقشها في امكنة مخصوصة
وبعضها على تعويذها او ربطها او تعليقها على عضو معين مرعية في جميعها الساعات
الموافقة لخصوص المطالب باعتبار اوضاع البروج والكواكب واثبتوا ايضا
بتكرار كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص
المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية امور اخر منها موافقة الحساب
لاسم الذاكر المذكور فوايد عظيمة وخصائص جليلة وطائفة اخرى من المحتالين
اضافوا الى تلك الدعاوى اباطيل اخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جهال
العوام ايضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين
متعارضين بحساب اسمهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة او مرات
حتى يبقى عدد اقل منه ثم النظر في جدول اخترعوا لذلك والحكم بان
ايا منهما هو الغالب وغفلوا وتغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب يستلزم
لدوام غالبية خصوص احد المسميين على الاخر في جميع الاشخاص والاحوال
والازمان مع انه باطل بالتجربة بل بالضرورة واعجب من جميع ما ذكرنا جراءة
بعض من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تاييدا لصحتها
وترويجا له وجلبا للقلوب قوم الى بعض الائمة من اهل البيت عليهم السلم
مع انه ليس في كتب الخواص من شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شانهم
تتبع اخبارهم واقتفاء اثارهم شيء من ذلك نسأل الله توفيق العدالة
ونعوذ به من خذلان الغواية **الابداع** كذا الابتداع والاختراع بل الفطر
والانشاء والابتداء ايضا عبارة عن احداث الفاعل المراعي في
افعاله المصالح امرا غريبا في الخارج بلا مدخل لفعل غيره فيه فيعتبر فيه الحدوث

تحديد الابداع وبيان القيود المعتبرة فيه

الزماني على انه هو من مقولات المليين فيما سوى الله تعالى فلا يمكن تعلقه بقديم فضلا
عن اختصاصه به كما جرى عليه اصطلاح الفلاسفة على ما يفهم من قول ابن سينا
في النمط الخامس من الاشارات وصرح به المحقق الطوسي في شرحه ويعتبر فيه
ايضا رعاية المصلحة ولا يكفي محض الاستعمال عليها كما اعتبره جمهور الفلاسفة
ويعتبر فيه ايضا الغرابة بان لا يكون على منوال ما كان قبله فلا يقال مثلا لدورة
معينة متاخرة عن بعض دورات الفلك انها مبدعة وقس عليها الاشخاص
المتاخرة في الوجود عما يتحقق به النوع اولا الا ان يكون لبعضها المعين خصوصية
غريبة كما ان ذي راسين مثلا في النوع الانساني ويعتبر فيه ايضا استقلال
الفاعل بعدم مدخلية فعل الغير فيه فلا يقال على الحقيقة لصنعة غريبة كالانسان
ذي راسين مثلا منا مؤلفة عن مواد مخلوقة لغيرنا انها مبدعة منا فيختص
بهذا الاعتبار به تعالى ولا يعتبر فيه عدم تقدم مخلوق عليه اصلا ولا عدم تقدم
مادة له حتى ينحصر المبدع في المخلوق الاول او المخلوق لا من مادة سابقة وان
لم يكن من خلق الغير كما يتوهم من بعض استعمالاته وما يرى من كون المخلوق
لا من شيء خصوصا مع عدم سبق موجود عليه اصلا احق بهذا الاسم لا يدل
على انه معتبر في معناه وليست غاية ما يلزم منه الا التشكيك على التحقيق
وقد اعتبر ابن سينا في حده كونه لا عن شيء ولا بواسطة شيء فقال في رسالة
الحدود الابداع اسم مشترك لمفهومين احدهما تاسيس الشيء لا عن شيء
ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا
متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجودا وقد افقد الذي في ذاته افقادا تاما
انتهى والفرق بينهما ان الاول تفسير لمصدر الفاعل والثاني لمصدر المفعول
واستعماله بالمعنى الثاني نادر بل متروك ولذا لم نتعرض لتحديده وبالجملة
اخذ في كلا المفهومين عدم توسط شيء اخر وكلام قدماء الفلاسفة في رعاية
هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم صرح بما ينافيه فيما نقل الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل عن ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بالملطية قوله ان للعالم
مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدرك من جهة آثاره
وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو افاعيله وابداعه وتكوينه
الاشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وان القول الذي
لا مرد له هو انه المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له
عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فلا يقال

نقل كلام قدماء الفلاسفة في الابداع

جهة وجهة حتى يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة
والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والابداع هو تاييس ما ليس بايس
واذا كان هو مؤيس الايسيات فالتاييس لا من شيء متقادم انتهى فان
فيه بعض هذه العبارة وان كان يوهم الاعتبار المذكور ولكنه نقل عنه ايضا
في تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجواهر كلها من
السماء والارض وما بينهما فاستعمل الابداع في الماء والجواهر المخلوقة منه
ايضا فلا يختص على ذلك بما كان لا من مادة سابقة فيكون المراد
بقوله لا من شيء متقادم لا من مثال سابق احتذى عليه بقرينة قوله فابدع
الذي ابدع ولا صورة له عنده او يكون المراد بهذا الابداع الفرد الكامل
منه وهو التاييس الاول الذي به تحققت حقيقة التاييس ومما يدل من
مقالاتهم على عدم رعاية الاعتبار المذكور ما نقل عن زينون الاكبر من قوله
ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة ودثور كل جوهر
فان علمه غير متناه والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية انتهى فان
اضافة الابداع الى كل جوهر مشعرة بعدم انحصار المبدع في المخلوق الاول
وكذا ما نقل عن ذي مقراطيس انه كان يقول في المبدع الاول انه ليس هو العنصر
فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات
كلها ومنها ابدعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ثم ان الدليل
على اعتبار الامور الاربعة المتقدمة وعدم اعتبار الامرين الاخيرين في معنى
الابداع وما يشابهه اطلاقات الكتاب والسنة واستعمالات
المفسرين والمحدثين والمتكلمين يظهر ذلك لمن تتبعها واحاط بها خبرا ولكنا
نذكر هنا بعضا منها على سبيل الانموذج فمنها قوله تعالى في سورة البقرة وسورة
الانعام ايضا بديع السموات والارض ذكر الزمخشري وغيره في جملة
احتمالات تفسيره ان البديع هنا فعيل بمعنى مفعل فالمراد مبدع السموات
والارض ثم قد قدم الطبرسي ره في جامع الجوامع في تفسيره في سورة الانعام
هذا الاحتمال على احتمالين آخرين احدهما ان يكون صفة مشبهة مضافة الى
فاعلها اي بديع سمواته وارضه وثانيهما ان يكون صفة مشبهة ايضا ولكن
فاعلها هو الله تعالى اي بديع في السموات والارض كقولهم فلان ثبت الغدر
اي ثابت فيه والمعنى هو عديم النظير والمثل فيهما وذكر الصدوق ره في كتاب
التوحيد في تفسير البديع المعدود من جملة اسماء الله تعالى اي التسعة والتسعين

ولابد اعتبار القيود التي اخذناها
في حد الابداع من القرآن والسنة

التي ورد فيها انها من احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدايع ومحدث
الاشياء على غير مثال واحتذاء وانه فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل
عذاب اليم والمعنى مؤلم وقول العرب ضرب وجيع بمعنى موجع
وقول بعض شعرائهم في شعره الداعي السميع بمعنى المسمع وجمهور
اهل اللغة ايضا وافقوا الطوايف في مجيء البديع واخواته بمعنى الفاعل من
باب الافعال وان كان خلاف ما هو القياس وموافقته من اشتقاق الفعيل
من المجرد لا مزيد فيه فان مخالفة القياس وموافقته من الاصطلاحات
ولا عبرة في المعنى لها بالاستعمال على ان احمد بن علي البيهقي في كتابه المسمى بالمحيط
لغات القران ذكر انه موافق للقياس ايضا فان اشتقاقه ليس من
ابدع بل من بدع بمعناه وان كان اقل استعمالا منه فيكون بمعنى الفاعل منه
على ما هو القياس في قدير وعليم وغيرهما ولا يخفى انه على ذلك يمكن هنا احتمال
اخر هو رابع الاحتمالات المذكورة هو انه يمكن البديع في الاية فعيلا
بمعنى المفعول فاضافته الى السموات والارض تفيد انها مبدعة فهذه
الاية على هذا الاحتمال والاحتمال الاول الذي تلقاه الفحول بالقبول تدل
على تعلق الابداع بالسموات والارض الحادثات عند جميع المليين
مع انها مخلوقة من الماء متأخرة عنه في الوجود على ما هو المقرر بين اهل الاديان
واعترف به بعض المليين من الفلاسفة ايضا كما مر ولعل ما ذكر الفخر الرازي
في الاربعين من جملة اقوال الفلاسفة في تعيين اول المخلوقات ان منهم
من قال ان اول الاشياء الماء ثم الماء تحرك فاوجبت حركته سخونة فصاعد على وجه
الماء من تلك السخونة زبد وارتفع منه دخان فتكون الارض من ذلك
الزبد والسموات من ذلك الدخان اشارة الى هذا القول او قول جمع
اخر ايضا منهم فان اصل هذا المذهب مأخوذ مما هو مذكور في السفر الاول من
التورية ترجمته ان مبدء الخلق جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر اليه فذابت
اجزاؤه فصارت ماء ثم صار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات
وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم ارساها
بالجبال فلا يبعد ان يميل اليه من له منهم اقبال الى اصحاب الوحي فان الشهرستاني
الشهرستاني بعد نقله اولا من قول ثالس بان المبدع الاول هو الماء ثم
تأويله ثانيا على وجه لا يخالف قول الفلاسفة المشائين من القائلين بالجواهر
المجردة وتقدمها في الوجود ثم ذكره ثالثا ما في التورية بتقريب قال بعد جمع

ذلك

ذلك وكان ثالس الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية انتهى
وفي القران الكريم ايضا اشارات اليه دلت عليها روايات اهل البيت
عليهم السلم منها ما روى الصدوق ره في كتاب التوحيد عن ابي الصلت عبد السلم
بن صالح الهروي قال سأل المأمون علي بن موسى الرضا عليه عن قول الله
عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على
الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا قال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملئكة
والملئكة قبل خلق السموات والارض الحديث وروى الكليني ره ايضا عنه
عليه السلم بهذا المعنى ونظيره ايضا مما فصله امير المؤمنين عليه السلم في خطبته المذكورة
في اوايل نهج البلاغة يذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض قال فيها ثم انشأ
سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء وسكائك الهواء فاجار فيها ماء متلاطما تياره
متراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة فامرها برده
وسلطها على شده وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق
ثم انشأ سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف مجريها وابعد
منشاها فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار فمخضته مخض
السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على اخره وساجيه على مائره
حتى عب عبابه ورمى بالزبد ركامه فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق
فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا محفوظا
وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينتظمها الخطبة ومن جملة ما يدل على اصل
المطلوب في معنى الابداع ونظايره من اطلاقات السنة ما روى الصدوق ره
في كتاب التوحيد في خطبة عن رسول الله صلى الله عليه واله من قوله ابتدع ما ابتدع
وانشأ ما خلق على غير مثال كان سبق لشيء مما خلق ومنها ما روى الكليني ره في
كتاب التوحيد من الكافي عن امير المؤمنين عليه السلم من قوله ابتدع ما خلق بلا مثال
سبق ولا تعب ولا نصب وفي باب خطب النكاح من كتابه عنه عليه السلم من قوله
مبتدع الخلق بديئا اولا يوم ابتدع السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين ومنها ما روي في
نهج البلاغة عنه عليه السلم في خطبة يذكر عجيب خلقة الطاوس من قوله ابتدعهم
خلقا عجيبا من حيوان وموات وساكن وذي حركات وفي خطبة اخرى من قوله
مبتدع الخلايق بعلمه ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء لمثال
صانع حكيم وفي خطبة اخرى جامعة لاصول التوحيد ما لا تجمعه خطبة من قوله

وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها واختراعها كيف ولو اجتمع
جميع حيوانها من طيرها وبهائمها وما كان من مراحها وسائمها واصناف
اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها واكياسها على احداث بعوضة ما قدرت
على احداثها ولا عرفت كيف السبيل الى ايجادها ولتحيرت عقولها في علم ذلك
وتاهت وعجزت قواها وتناهت ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها
مقهورة مقرة بالعجز عن انشائها مذعنة بالضعف عن افنائها ومنها ما روى
الصدوق ره في الباب الثاني من كتاب التوحيد عنه عليه السلام من
قوله ابتدع الخلق على غير مثال امتثله ولا مقدار احتذى عليه من معبود
كان قبله الى قوله المنشئ اصناف الاشياء بلا روية احتاج اليها
ولا قريحة غريزة اضمر عليها ولا تجربة افادها من مر حوادث الدهور ولا شريك
اعانه على ابتداع عجايب الامور ومنها ما رواه ايضا عن ابنه الحسن
عليه السلام في خطبة من قوله لكان بديئا بديعا ابتدع ما ابتدأ وابتدأ
ما ابتدع ولا يخفى ان الاستيناف البياني في هذه العبارة مما يلوح منه
معنى المبدع ايضا فيؤيد به كونه بمعنى المبدع فيما مر من قوله تعالى بديع
السموات والارض ومنها ما روى الكليني ره في الكافي والصدوق ره في
التوحيد عن الرضا عليه السلام من قوله الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ومبتدعها
ابتداء بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداع
ولا يخفى ان الظاهر من قوله فيبطل الاختراع وكذا من قوله فلا يصح الابتداع يعطي
ان المراد بقوله لا من شيء وبقوله ولا لعلة نفي كون فعله باحتذاء مثال من
معبود كان قبله وشريك كان اعانه مطابقا لما مر انفا من كلام امير المؤمنين
عليه السلام فيكون في قوة ان يقال مثلا لا اخذا من احد ولا مستعينا بشريك فيكون
في قوة ان يقال مثلا لا اخذا من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود
في الفقرتين الاشارة الى ان الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة
واستقلال الفاعل كما مر ولو حمل لا من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه
فيما وقع من قولهم عليهم السلام في جواب سؤال بعض الزنادقة هل خلق
الشيء من شيء او لا من شيء باختيار شق ثالث هو لا من شيء ليكون المراد
بالشيء مادة سابقة لكان لبطلان الاختراع لا يتفرع عليه لما عرفت من
ان خلق السموات والارض من مادة الماء مثلا لا ينافي كونهما مبتدعين
مخترعين الا ان تخصص تلك المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل

اصلا او بالمستندة الى فاعل اخر او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته
او مبادئها المستلزم فرض خلقها من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينافي
الاختراع ثم يلزم في تصحيح الفقرة الاخيرة ايضا ارتكاب امثال هذه
التكلفات فظهر ان المقصود في هاتين الفقرتين غير المقصود من امثال
قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبة المروية عنه في الكافي وكل صانع
شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع فان المناسب ان يحمل الشيء
فيها على المادة مطلقا فيكون حاصل المعنى ان كل صانع غير الله تعالى
لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة
ويحتمل كلا من المقصودين في هذه الخطبة ايضا من قوله عليه السلام لا من
شيء كان ولا من شيء خلق ما كان كما لا يخفى ولصاحب الكافي ره فيه كلام
في شرح لبعض فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من الاشارات
اللطيفة وقد استوفى الاستاد دام ظله في شرح حق المقام بما لا مزيد
عليه في تحقيق المرام ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا وفصلنا ان الفلاسفة
معنا في الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع موضع وفاق هو انه من الصفات
المخصوصة له تعالى باعتبار ما يعتبر فيه اتفاقا من الاستقلال المخصوص
بشانه جل شانه وانما الخلاف بيننا وبينهم في هذا المقام في امور اخر
منها انهم لاعتقادهم انه لا يتعلق الا بالقديم الزماني يجب ان يعدوه في
جملة صفاته الكمالية الثابتة له ازلا وانا لاعتقادنا ان لا قديم سوى
الله تعالى وان المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث ليس
كمالا ذاتيا بل هو محض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها المعينة
يجب عندنا ان لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما يتعلق به فيكون
الابداع ايضا من جملة الحوادث والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع
موجود في نفسه في الخارج والابداع ليس بموجود في نفسه بل انما هو موجود
بالربط غير متحقق الا في مرتبة وجود متعلقه بدون تقدم مستلزم لتقدم
احد المتضايفين على الاخر وانما يجوز ان يتصف به ذاته تعالى مع انه لا يجوز
ان يكون محلا للحوادث اتفاقا باعتبار ان الحوادث التي يجب تنزيه
ذاته تعالى عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة في نفسها فان الاتصاف
بها بل بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه تعالى عند اهل
الحق واما الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى بها سواء

بيان صحة حدوث صفة الابداع على خلاف ما زعمه الفلاسفة

كانت قديمة كالعلم والقدرة وساير صفات الذات او حادثة كالخلق
والتكوين وساير صفات الافعال كما سيجيء توضيحه في المحل المناسب من
هذا الكتاب انشاء الله تعالى ولعل هذا ما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد
في حديث طويل فيه ذكر مجلس الرضا عليه السلم مع اهل الاديان
واصحاب المقالات وما اجاب به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق
قال السائل الا تخبرني عن الابداع خلق ام غير خلق قال الرضا عليه السلم بل
خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار خلقا لانه شيء محدث والله
الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعالى وخلقه لا ثالث بينهما ولا ثالث
غيرهما فما خلق الله عز وجل لم يعد ان يكون خلقه وقد يكون الخلق ساكنا
ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا ومعلوما ومتشابها وكل ما وقع عليه حد فهو خلق
الله تعالى الحديث فعبر عليه السلم بالخلق الساكن عما عبرنا عنه باصطلاح
زماننا بالموجود الرابطي ثم اشار عليه السلم بقوله لا يدرك بالسكون الى
انه باعتبار عدم وجوده في نفسه لا يمكن ان يدرك وان كان ما يتعلق به
من المحسوسات وبقوله وانما صار خلقا لانه شيء محدث الى انه لا يمكن
نفي الوجود عنه راسا لانه شيء حادث في الخارج بعد ان لم يكن فله خروج
عن كتم العدم ودخول في نحو من انحاء الوجود وبقوله والله الذي احدثه الخ
الى رفع توهم انه مع كونه موجودا حادثا لا يجوز ان يسند اليه تعالى لانه يجب
ان يتعلق به ابداع اخر وهكذا الى غير النهاية واستناد كل من هذه السلسلة
موقوف على استناد سابقة فلا يحصل الا بعد تحقق الامور الغير المتناهية
المتناهية وهو محال فكذا الموقوف عليه فاثبت عليه السلم اولا استناده
اليه تعالى من جهة ان الحادث بتبعية حادث اخر في مرتبة من حدث
لا يتصور ان يكون مستندا الى غيره ثم ايده ثانيا بنفي ثالث بينهما صالح
لان يستند اليه كما هو المفروض ثم اكده ثالثا بنفي ثالث صالح لذلك
مطلقا بناء على ان الكلام في مطلق الابداع ومن افراده الابداع الاول
الذي لا يتصور تقدم شيء عليه سوى الله تعالى فساير افراده ايضا كذلك
لعدم الفرق اتفاقا ثم اوثقه رابعا بدفع توهم بعيد هو ان يكون مستندا اليه
ولا يكون مخلوقا له بالاشارة الى ان الاستناد وكل ما يعبر به عن هذا المعنى
يرجع الى معنى الخلق فلا يمكن ان يكون خلقه متجاوزا عن كونه مخلوقا ثم احكمه خامسا
بدفع شبهة لزوم التسلسل بالفرق بين حقايق الموجودات لتفاوت

حل حديث مشكل عن الرضا ع في معنى الابداع ٣

مراتبها

مراتبها في المقتضيات وعدم جواز قياس بعضها على بعض في جميع الحالات
ليسهل به التصديق بجواز ان يكون حكم الموجودات الرابطية مخالفا
لحكم الموجودات الحقيقية فلا يلزم من ثبوت ابداع لها ثبوته للرابطية
ايضا كما اشتهر من ان الارادة ليست لها ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل ويمكن
ان يحمل على الاشارة الى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق المذكور ما روي
في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق
الاشياء بالمشية واما الفعلية التي تفهم من هذا الحديث للمشية بالنسبة
الى ما تتعلق به وصرح بها في مثل قولهم عليهم السلم خلق الله المشية قبل الاشياء
ثم خلق الاشياء بالمشية مع ان الظاهر ان ثبوتها في الحقيقة كما عرفت في
الابداع انما هو في مرتبة نفس وجود ما يتعلق به بلا تقدم اصلا فيمكن حملها
على نحو من التوسع فانها باعتبار قيامها بذات الفاعل وعدم كونها موجودا
خارجا مباينا له كما هو شان ما يتعلق به تخيل لها شبه تقدم رتبي عليه
يصلح لكونها علاقة مصححة لهذا الاطلاق على ان للمشية والارادة في امثال
هذه الاحاديث محملا آخر ايضا مناسبا لعدهما في الخصال السبع لا يحتمل ذكره
على وجهه هذا المقام فاطلبه في مظانه ثم افاد ثالثا ضابطة وعلامة لمعرفة
خلقه تعالى تتميما للمقصود وتاكيدا لصحته بان كل ما وجوده حد لم يكن قبله موجودا
فلا بد له من ان يكون مخلوقا له تعالى لثبوت الامكان ولزوم الاحتياج فانظر الى
هذا القدر الوجيز من شريف الكلام على قائله شرايف الصلوة والسلم كيف
اشتمل على جميع ما يحتاج اليه في تحقيق المقام وتنقيح المرام مع ان ما يمكن ان
يستفيد منه فهمنا القاصر ليس الا كغرفة من البحر الزاخر ومنها ان الفلاسفة لما جوزوا
قدم ماهية نوعية او جنسية يتعاقب اشخاصها او انواعها الحادثة الى
غير النهاية يلزمهم تجويز تعلق الابداع المختص على رايهم بالقديم بماهية بدون
ان يتعلق بتشخص منها مع ان الماهية المعراة عن التشخص لا يتصور لها الوجود
فان تمسك بعضهم للتخلص عن هذا الالزام بان يقول ان الابداع عندنا على ما هو المذكور
في تحديد ابن سينا هو ما يكون بلا توسط شيء اخر وقولنا بالماهيات المحفوظة
المذكورة انما هو في العناصر وما اشبهها من المواليد المجعولة بتوسط غيرها
فلا يلزم منا تعلق ابداع بها اجيب بان هذا غير حاسم لان الكلام في الابداع
من حيث هو مع قطع النظر عما يوجب عندهم ان يختص ابداعه في الابداع الواقع
بمجرد مخصوص كونه حادثه من جميع الجهات وايضا لو ابدل لفظ الابداع بما يجوز

الزام الفلاسفة على جواز تعلق الابداع على رايهم بماهية بدون تعلقه بتشخصها ٤

عندكم تعلقه بتلك المهية كالخلق والجعل وما شبههما لسقط العذر فغاية ما يتصور
في دفع الالزام ان يقولوا ان تلك المهية لا يمكن ان تتعرى في زمان عن تشخص
ما واستفاضتها الوجود من المبادي لا يختص بوقت دون وقت بل استمرت
دائما فكل من تلك الاشخاص المتعاقبة مستند في وقت حدوثه الى جاعله فيتعلق
الجعل اولا وبالذات الى هذه الاشخاص الحادثة ويتاتى قدم المهية من جهة تعاقبها
وعدم انقطاعها الى غير النهاية فلا يلزم تعلقه بالمهية المعراة في زمان اصلا فيرجع
البحث معهم ح الى صحة هذا التصوير وعدمها ولنتكلم فيه في محله انشاء الله تعالى

بيان عدم اجتماع ما يعتبر في حقيقة الابداع
مع ما ذهب اليه الفلاسفة من نفي علمه تعالى
بالجزئيات

ومنها انهم لنفيهم عنه تعالى العلم بالجزئيات من حيث هي لا يتم لهم شرائط تحقق
حقيقة الابداع منه تعالى من جهة امتناع وجود الكلي الا في ضمن وجود جزئي حقيقي
وامتناع ايجاد جزئي كذلك منه تعالى بدون تميز تام علمي يتيسر به رعاية
المصلحة ويتحصل به رجحان ايجاده على سائر امثاله من جزئيات الكلي المذكور
ولا ينفع لهم ههنا توجيههم انه تعالى يعلم كلا من الاشخاص على وجه لا ينطبق في
الخارج الا عليه وان كان بعنوان علمه بكلياتها فان انطباق المعلوم على ما
في الخارج على وجه الانحصار لا يكفي في تميزه عن سائر مشاركاته الذهنية ايضا
كما هو المعتبر في تصحيح اختياره على غيره من جميع متماثلاته مثلا اذا علم ان المصلحة
في ايجاد انسان فهيم فصيح سليم صحيح الى غير ذلك من المخصصات الكلية لكان
غاية ما في الباب لا يفوت عما اوجده شئ من تلك المعاني ولكن يجب
ان يكون فيه شئ اخر ايضا غير معلوم له البتة اذ لو انحصر فيما علمه لكان غير متجاوز
عن حد الكلية لضرورة ان انضمام الكليات بعضها الى بعض ولو فرضت
غير متناهية لا يفيد التعين التشخصي والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له
فالتشخص الموجود في الخارج مع اشتماله على تلك المعاني لا بد وان يشتمل على
غيرها مما لا يعلم ايضا حتى يصير جزئيا قابلا للوجود الخارجي فيلزم منه ابداع امر مجهول له
ومع ذلك ترجيح تلك الامور ايضا على امور اخر مثلها تعالى الله عما يقول

بيان التنافي بين حقيقة الابداع
والايجاب القائل به الفلاسفة

الظالمون علوا كبيرا ومنها انهم لقولهم بايجاب المبدأ تعالى شانه لا يتيسر لهم
نسبة الابداع ونظايره اليه تعالى حقيقة بل انما تصح لهم على نحو من التوسع
فان الاسناد الى الموجب يرجع عند التحقيق الى معنى اللزوم وعدم الانفكاك
كالحرارة من النار والاضاءة من الشمس وكل ما يكون لازما لشئ غير منفك عنه
اصلا على تقدير تسليم جواز ان يكون الملزوم فاعلا له لا يتصور للملزوم رعاية حكمة

كلام مع الفلاسفة في قولهم بانحصار
ابداعه تعالى في ايجاد العقل الاول

ومصلحة بالنسبة اليه كما هو مفهوم حقيقة الابداع ونظايره ومنها انهم لا يستنتجهم

من المقدمتين المقررتين بينهم انما الله تعالى واحد من جميع الوجوه وكل واحد كذلك
لا يصدر عنه الا الواحد انه تعالى لا يجوز ان يصدر عنه الا الواحد واشتراطهم
في ذلك الواحد امورا ينحصر بها في جوهر مجرد وهو اجمل الممكنات واقرب الموجودات
اليه تعالى يلزمهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات من حد امكان تعلق الابداع
بها وان ينفوا جواز تكرر الابداع وتكثر المبدعات وان يخصوا ابداعه تعالى
بالمخلوق الاول الذي سموها بالعقل الاول كما يفهم ايضا مما مر من كلام ابن سينا
قيد عدم الواسطة في تحديد الابداع وليشبه مقالتهم هذه مقالة اليهود المحكية عنهم
في قوله تعالى يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فاوقعوا انفسهم في تلك
المهلكة استظهارا بهذيانات مشهورة عنهم نذكر عمدتها المعول عليها المبذول
في تصحيحها جهد المتعصبين لهم فانها معركة غريبة ربما اعتبرت منها انظار
الناظرين وهي ما كتبه رئيسهم الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب
بقوله لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ا ليس
لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين اعترض عليه فخر الرازي بان
نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا اعني صدور ب ثم قال والعجب ممن افنى
عمره في تعلم الالة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى ما هو المطلب الاشرف
اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان واجاب عنه
الدواني بان صدور الالف ليس صدورا انه فهو لا صدور ا وهو نقيض الصدور ا
ثم قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ورد هذا الجواب
ملا ميرزاجان الشيرازي بان نقيض صدور ا هو رفع صدور ا لا لا صدور ا
مطلقا ولو كان كذلك لزم كون جميع المفهومات المتغايرة معنا فضمنه
فيلزم كون السواد والحركة نقيضين لان الحركة هو لا السواد فيمتنع اتصاف الجسم

كلام مع من اراد من المتاخرين تصحيح
الدليل المشهور من الفلاسفة
على قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد

بهما ثم قال وبما ذكرنا يظهر انعكاس التشنيع ثم اراد بعض المتعصبين من
المتاخرين بعد الدواني التي تصحيح كلام الرئيس وتخليصه عن شوب تلك
الشناعة فقال ان مراد الشيخ ليس ما فهمه الامام ان صدور لا ا نقيض
الصدور ا ليرد عليه ما اورده بل مراده ما ذكره بعد تمهيد مقدمة بديهية
هي ان مصدر الشئ من حيث انه مصدر له لا يمكن ان يكون مصدر الغير
فنقول الواحد الحقيقي لما لم يكن له حيثيات متعددة فاذا صار مصدرا لا مثلا
فهو من حيث انه مصدر لا لا يمكن ان يكون مصدرا لما ليس ا اعني ب فيمتنع
كونه مصدرا لا لو كان مصدرا لب لكان غير مصدر لا لما مهدنا فيلزم اجتماع

المتقيضين الحاصل ان اجتماع المتقيضين الذي الزمه الشيخ ليس هو كون الواحد
الحقيقي مصدرا لا و مصدرا لما ليس آ بل هو الذي يلزم من كونه مصدرا ا ولما
ليس آ اعني كونه مصدرا ا وغير مصدر آ فان كونه مصدرا لما ليس آ في حكم كونه
غير مصدر آ لما بينا فان قلت المقدمة الممهدة عين المتنازع فيه لان
حاصله ان مصدر الشيء لا يكون مصدرا لغيره قلت فرق بين قولنا مصدر
الشيء ليس مصدر الغير فان الثاني لاشتماله على الحيثية لا مجال للتوقف العقل
في الجزم منه اصلا بخلاف الاول انتهى ولا يخفى ان هذا التاويل مع اشتماله على
تلك التكلفات غير قبيل سد فرجة لفتح ما هو اعظم منها فانه يهجم عليه
ما لم يكن له سبيل اليه قبله كان يقال انكم ان اردتم بالحيثية هنا امرا موجودا
في الخارج والمفروض ان لا موجود هنا الا ذات الواحد المذكور فيرجع حاصل
المقدمة التي ادعيتم بداهتها الى ان المصدر للشيء بذاته لا يمكن ان يكون مصدرا
لغيره به وظاهر انه في مرتبة المدعي فكيف يكون بديهيا والحاصل ان الحكم بان الواحد
الحقيقي لم يكن له حيثيات متعددة الى ما لا طائل تحته كما لا يخفى وان اردتم
بها ما يشمل الاعتبارات او ما يختص بها فيرجع حاصل المقدمة الى ان الذات
باعتبار واحد لا يمكن ان يكون مصدرا لشيئين وهو وان لم يكن في مرتبة
المدعي ولكن يمكن منعه لعدم بداهته ايضا والسند انه لم لا يجوز ان يكون هناك
هناك اعتبار خاص بنسبة الى معلولاته على السواء كالفياضية المطلقة و
والعالمية المطلقة بالنسبة الى الممكنات ولو سلمناه فلا نسلم الحكم بان الواحد
الحقيقي ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور موجود معرى عن كونه ممكنا
عاما او خاصا وكونه موجودا وكونه مبدأ لما يتوقف عليه الى غير ذلك
من الاعتبارات الايجابية والسلبية والاضافية وما يمكن ان يتوهم هنا
من عدم جواز مدخلية الاعدام في الوجود مدفوع بان المعلوم بالبديهة انما
هو ان الفاعل الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يفيده الوجود لا ان
كل ما يتوقف عليه وجود الشيء يجب ان يكون موجودا فان العقل لا ينقبض
من تجويز توقف تأثير المؤثر على امر عدمي فتدبر هذا مع ان اصل دعويهم ثبوت
هذه النتيجة من هاتين المقدمتين وحكمهم باستظهارها بانحصار الصادر
عنه تعالى مطلقا او بلا واسطة في العقل الاول وانحصار المبدع فيه واخراجهم
السموات والارض وما بينهما من عجائب المخلوقات وغرائب المحدثات من
كونها مبدعة له تعالى ومكابرتهم فيما تواتر من اصحاب العصمة من الانبياء والائمة

عليهم السلم ومجاهرتهم في مخالفة ما طابق عليه الامم من اهل الملل والديانات ساطع
باطل محض سائر عقائدهم المسطورة في صحف عظمائهم المشار اليهم بدون
احتياج الى اثبات شيء مما انكروه فانهم اثبتوا له تعالى صفات هي عين
ذاته عندهم بمعنى ان محض ذاته يترتب عليه ما يترتب على الذات والصفة
في غيره فهو عالم عندهم بالذات بمعنى انه لا يحتاج في انكشاف الاشياء
وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة له تعالى لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفي
الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها فعلى ذلك ليس ذاته واحدا من جميع
الوجوه حتى لا يمكن ان يصدر عنه متعدد وفضلا عن وجوب انصاف الصادر
عنه اولا بالبساطة والتجرد وغيرهما الموجبة لانحصاره فيما يسمونه بالعقل الاول
ولا سيما على رأى رئيسهم في الاشارات في علمه تعالى بغير ذاته انه بحصول صور
الاشياء في ذاته تعالى وخصوصا مع اعتبار السلوب والاضافات اللاحقة
بجنابه ايضا التي لا يقدرون على نفيها بل هي كافية كما مر في تصحيح جواز صدور الكثرة
عنه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فانقطع اصلهم بمساحتهم فظهر فتحه من رأسهم
والله يحق الحق وسيجيء الاكثر هذه المباحث توضيح وتنقيح لائق بمقامه ان شاء الله تعالى

الاجتهاد هو عبارة في اصطلاح الاصوليين عن تحصيل الظن بالاحكام الشرعية
بتتبع مظانها وبعبارة اخرى بذل الجهد في تتبع مدارك الاحكام لتحصيل الظن
بها وعرفه العلامة في التهذيب موافقا لابن الحاجب في المختصر باستفراغ الفقيه
الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي النهاية باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء
من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير والاستاد دام ظله
في حواشي العدة بتحصيل القوى على استنباط حكم الله الواقعي من مظانه الظنية
ببذل وسعه لتحصيله والمراد من ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر في اصله المنازل
منزلة فصله هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ ما يجري مجراه من
الاستنباط والترجيح او نحوهما فمن ادعى من المتاخرين ما لا الى حقيقة الاجتهاد عارفا
بنفسه واتباع الظنون ان المجتهد لا يلزمه ان يتبع الظن من حيث موافقته للشيء
من الادلة على الحكم كظاهر الكتاب والاخبارات السالمة عن المعارض مثلا فقد سمى
غير الاجتهاد اجتهادا او مشاحة قال السيد المرتضى ره في الذريعة وليس يمتنع
ان يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق محمولا بالعرف على من عول بالظنون
والامارات في اثبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والمعلوم

تحديد الاجتهاد وتحرير محل النزاع
بين النافين والمثبتين

اثبات تناقض على الفلاسفة بين قولهم
بامتناع صدور ما سوى العقل الاول عنه
بلا واسطة وبين ما يلزم من قولهم
في حقيقة صفاته تعالى

ذكر ما يمكن ان يكون مستمسكا لاهل الاجتهاد في طريقة العمل بالظن في نفس احكامه تعالى

انتهى فالعمدة ههنا تحقيق انه هل يجوز هذا التعويل ام لا فان اهل الاسلام افترقوا
من قديم الايام الى فرقتين فرقة منهم جوزوه كانهم اعتقدوا ان لا مفر لهم في التعبد
الا استعمال الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة ايقنوا بان التكليف انما
وقع بتحصيل العلم للعمل والاجتناب عن اتباع الظن ويناسب ان يعبر عنهم باهل
العلم ثم ان لكل من الفريقين اختلافات جزئية فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل
هذا الظن او العلم فنبتدأ بتنقيح هذا النزاع اولا على سبيل الايجاز والاجمال الى
ان يجر الكلام الى بيان التفاصيل المناسبة للمقام فنقول اما اهل الاجتهاد فيتصور
لهم مستمسكات فان تمسكوا بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة متعذر
بالوجدان وجواز قيام الظن مقام العلم عند تعذره معلوم عقلا فجوابهم ان المتعذر
انما هو تحصيل العلم بنفس الاحكام في الواقع واما تحصيل العلم بطريقة العمل سواء وافق
الحكم الواقعي ام لا فغير متعذر وهو المكلف به فلا يحتاج الى تحصيل الظن بالحكم الواقعي
وان قالوا ان مخالفة الظن الحاصل بالحكم بعد التتبع وعدم حصول العلم مظنة للمؤاخذة
الاخروية ودفع المفسدة المظنونة واجب عقلا فجوابهم انا اذا علمنا طريق العمل
وعملنا على طبقه يكون عدم المؤاخذة معلوما ولعل اتباع الظن ح يكون سببا
للمؤاخذة باعتبار عدم المبالات مع قيام الحجة لظهور الدلائل المانعة من اتباع
الظن وان اعتمدوا على الاجماع على جوازه او على رفع الاثم عن المخطي فيه فجوابهم
انه محض دعوى وان استدلوا بكثرة اهل الاجتهاد او بما روي في ذلك من
طريق العامة كقول النبي صلعم لعمرو بن العاص حكم في بعض القضايا فقال اجتهد
وانت حاضر فقال نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك
اجر وامثاله ومن طريق الخاصة كما ذكره محمد بن ادريس في اخر ابواب السرائر
من جملة ما اخذه من جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلم وعن ابي عبد الله
عم قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وعن الرضا عليه
السلم قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فجوابهم انه لا عبرة
بالكثرة والاخبار يمكن تاويلها بتنزيلها على الاجتهاد في محل الحكم فهو جائز كما
ستعرف وعلى تفريع الجزئيات على القوانين الكلية الملقاة عنهم عليهم السلم
الينا مع انها معارضة باجماع الطائفة المحقة على خلافها كما ياتي وبالايات
والاحاديث الناهية عن الاختلاف والتفرق المانعة من اتباع الظن على
ان امثال هذه الدلائل في هذا المقام من قبيل المصادرات لان غاية ما
يحصل منها ليست الا الظن بل غير الثقات منهم ايضا لا يجوزهم

ذكر حجج النافين لجواز اتباع الظن في نفس الاحكام

اتباع الظن انما هو فيما عدا هذا الاصل بل ما عدا الاصول العقلية مطلقا عند
تحقيقهم واما اهل العلم فمستندهم في طريقتهم ظواهر الكتاب بل نصوصه ومتواترة
الاخبار والاثار الدالة على وجوب طلب العلم الناهية عن الاختلاف و
التفرق في الدين الصريحة في مذمة اتباع الظن وفي انه لا يغني من الحق شيئا
واجماع الطائفة المحقة الداخل فيهم ارباب العصمة من اهل البيت عليهم السلم
من زمان ظهورهم الى وقت حدوث هذا الراي في جماعة من هذه الطائفة وثبوت
منعهم الى وقت حدوث هذا الراي في جماعة من هذه الطائفة وثبوت
منعهم عنه ومناظراتهم مع مخالفيهم في ذلك بالاثار المتواترة معنى عنهم عليهم
السلم الموجبة للقطع بان طريقتهم كانت نفي الاجتهاد كما نقطع بالاثار المتواترة
ان طريقة ابي حنيفة والشافعي الاجتهاد فان قلت لعل الظن على المرجوح
المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد ولاطلاق الظن على
المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المامور
بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما
الحاصل من تتبع المدارك المعلومة الحجية وح يمكن ان يرجع الخلاف في هذا
المقام حقيقة الى ما اختلف فيه طوائف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون
الحاصلة عن استعمال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فيتحد مال طريق
اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل العلم قلنا هذا توجيه ظاهر
اللطف ومن تتبع الحقايق اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي علماء
العربية والاصول وتامل في وجوه المحاورات والمخاطبات العلمية ثم
انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم الايام
الى الان فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت جواز اتباع الظن
والاجتهاد في بعض المواضع من ضروريات الدين كما في جهة القبلة وتقويم
المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس
الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص فيه اتفاقا وانما
الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس الاحكام
واصل مسائلها وايضا حصول الظن في تلك المحال مناط لحصول العلم
بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان
توسط الظن وما توهم من اجراء نظير ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد وان
ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وبنى عليه العلامة الحلي في التهذيب

عند الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية على دعوى ان المظنون بذل الجهد في مبني
الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الدلائل التي عرفت حالها فتدبر فان قلت
وكيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن
الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة المعصوم والسماع منه وانحصار مدارك
الاحكام في هذه الزمان في امور نعلم انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر
الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل تمام العمر قلنا امكان
حصول العلم بالاحكام في هذه الزمان من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبني
على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها فيما ليس من ضروريات الدين
ولا جاريا مجراها مما لا مطمع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل الذي ليس
على طبقه وان كان حكم الله في الواقع على خلافه مثلا اذا فرض ان معصوما شافهنا
شافهنا في الامر بغسل الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية او نحوها وعملنا به لكنا
عاملين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي في تلك الا
المسح فاذا كان عملنا بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به ونعبر عنه بالاستناد
دام ظله في الحواشي العدة بالحكم الاصلي على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي
ومخالفته له فعلمنا في صورة جهلنا بالواقعي مع احتمال المطابقة الاصلي له يكون
على طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا فكما تعارض العلمان القطعيان كذلك
يلزم ان يتعين العمل بالاصلي وهو مشكل جدا وكيف تحكم بل يكون العكس ارجح للاصالة
والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العام بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض
المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات
لا يتيسر لنا الا القول امناء الدين المعصومين عن الخطاء والكذب الذين امرنا
باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم الواقعي
علمنا انه في حقنا تغير في ذلك الوقت فلا عبرة ح بعلمنا انه كان في حقنا حكما في كان
غير ذلك الوقت ابدا فلا عبرة ح بعلمنا انه كان في حقنا حكما في غير ذلك الوقت الى
في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الاصلي فان قيل اذا كان كذلك يلزم
ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم للعلم بالحكم الاصلي ظاهر القرآن
المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي مع ان رئيس الطائفة ره صرح في عدة الاصول
بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل بظاهر
القرآن وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العمل بالحكم الواقعي بل
الواقعي انما يعلم من نصه الذي لم يحتمل خلافه المعلوم انتفاء حكمه ولعل العلم بمخصص

كذلك

كذلك في الاحكام يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع للشروط
وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض اقوى مع
انه يمكن ان يقال عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة الشروط بل يرجع كلها اليه
عند التحقيق فاشتمل الفرض على خلافه فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة
بين الواقعي والاصلي وقد كان الكلام فيها اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح
الفرق بين الواقعي والاصلي وتبين ان العلم المطلوب لاهله المناط للعمل هو العلم
بالحكم الاصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين
بعد النبي صلى الله عليه واله مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته اهل البيت
عليهم السلم للتواتر وتصديقه صلعم بهما باتباع بعنوان انهما خلفهما فيهم لئلا يضل من
تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا نكير له من المخالفين ايضا وان كان بين
رواياتهما اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون عمدة اقبالهم في تحصيل
العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى الى الاخبار المروية عن اهل البيت عليهم السلم
ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخباريون فاتفقوا الكل على ظاهر الكتاب المعلوم الظهور الغير
المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض يتعين العمل به بدون اعتبار الظن
بان ما هو مدلول هذا الظاهر هو الحكم الواقعي او غيره واذا وجد له معارض فان
كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان
من الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف التقدم والتاخر في النزول فيجب
التوقف فيه والرجوع الى ظاهر الاخبار المأثورة المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم
في ظاهر الكتاب اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل
للتأويل معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر ونحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة
المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص او يأول والوجه في الجمع ظاهر
وان كان من احاد الاخبار وان كان جامعا للشروط وجوب العمل به لولا هذا المعارض
فلا يعتبر لمعارضته كما قرره ما ذكره المحقق الاسترابادي من انه لا يجوز الاستنباط
من ظواهر كتاب الله بدون سؤال اهل الذكر عن تفسيرها فانها وردت في الاكثر
على وجه التعمية بالنسبة الى اذهاننا وان معنى وجوب التمسك بهما في الحديث
النبوي هو التمسك بكل منهما لا غير اذ لا تفسير لكتاب الله الا المسموع منهم فان
كان المراد انه لا يفهم منه الحكم الواقعي او انه يشكل في الاكثر معرفة ظهوره في الواقعي
فان ما يرى في بعض الآيات ظاهرا ربما تغير بانضمام اخرى منها فيكون الظاهر
من الآيتين غير الظاهر من كل منهما منفردة فمسلم وان كان المراد انه لا يجوز الالتفات

اليه اصلا فانه ساقط بالضرورة الدينية وبما تواتر معنى عنهم عليهم السلم في وجوه
ترجيح الخبرين المتعارضين من عرضهما على كتاب الله والاخذ بما وافقه والطرح
بما خالفه وبانه يستدل هو على مطالبه كثيرا بظواهر الايات مطلقا فكيف يجوز له
في مطلبه دون غيره واما ما ثبت من ان في القرآن ناسخا ومنسوخا وعاما
وخاصا الى غير ذلك من الدقائق الخارجة عن وسع الرعية الاحاطة بها فلا يعلم
منه سوى ان معلوم الظهور فيه قليل فيما ينتفع به الرعية من الاحكام الفرعية
المحتاج اليها للعمل بلا واسطة ولكن بحمد الله ما يدل من محكماته على الاصول النظرية
سيما الارشاد الى وجوب التمسك باذيال العالمين بجميعه الوسائط في
جمع العلم بجميع ما يحتاج اليه مما فيه بالاخرة اذا عمل به اكثر من ان يحصى هذا هو
خلاصة طريق اهل العلم بالنسبة الى الكتاب واما بالنسبة الى آثار اهل البيت
المقرونين بالكتاب في وصية النبي صلعم الموافقة الارشاد محكمات الكتاب
فسلكهم ان يعملوا بمضمون ظاهر اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة
من شيعتهم مضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر
ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقراين
والامارات الى دلائل حجيتهم الى اخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مهديون
بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل متعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي
او معارض من الكتاب فان قلت هذا فيما تواتر منها مسلم واما في اخبار الاحاد
فكيف ولم يعتبرها الاجلاء من العلماء صرح رئيس الطائفة ره في مواضع كثيرة من كتبه
بانها لا توجب علما ولا عملا وانكار حصول العلم منها وعدم جواز العمل بها مشهور
من السيد الاجل المرتضى قدس سره حتى نقل عنه دعوى الاجماع من الشيعة على
كالقياس من غير فرق بينهما قلت خبر الاحاد في عرفهم على ما يفهم من تتبع
كلامهم مستعمل في معان احدها مقابل الماخوذ من الثقة المعمول به لكثير منهم
ويقال له الشاذ والنادر ايضا وثانيها مقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ
في الاصول المعمول به لجميع خواص الطائفة فيشمل الاول مع ما يقابله وثالثها
مقابل المتواتر القطعي الصدور عن المعصوم فيشمل الاولين مع مقابلهما
فما لم يعتبره رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول لا غير
يظهر مما صرح في موضع من كتاب العدة بانه يجوز العمل بخبر الثقة في الرواية
وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وفي اخر بقوله قد دللنا على
بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته انتهى وكما ذكره

تحرير محل النزاع بين مشاهير الطائفة المحقة في العمل باخبار الاحاد

المحقق

المحقق الحلي المعدود في جملة من وافقه في هذه المسئلة في المعتبر بقوله فما قبله
الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه
او شذ يجب اطراحه انتهى وما انفرد السيد قدس سره وغيره من المتقدمين
بالاحتياط في العمل به على ما هو المشهور منه هو الثاني لا غير لظهر مما قال في
جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الاحاد ان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة
والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم المقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد انتهى ويؤيد المقامين ما ذكره العلامة الحلي في نهاية بحر العلوم بقوله اما
الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره
وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه انتهى واما خبر الاحاد
بالمعنى الثالث المقابل للمتواتر فلم يتحقق عن احد نفيه على الاطلاق في عدم
تجويز العمل به راسا بمحض انه غير متواتر نعم لم يعتبره المتأخرون في اصول
الدين لانه من حيث انه غير مقطوع به ليس بحجة فيها ولعل السر في ما نقل عن
المتقدمين من الاخباريين من اعتباره فيها ايضا انه يمكن ان يكون مؤيدا
للحجج العقلية فتطمئن النفس به فيها او مرشدا لغالب الناس تأمل فيه الى مقدمة
من مبادي حجة عقلية لا تتم بدونها كما يرى في كثير من المرويات عنهم عليهم
السلم في الاصول فهو حجة وان لم يكن بنفسه حجة ولكنه يهدي بمضمونه
المتأمل فيه الى المطلوب فظهر ان الاخبار التي يستفاد منها علم العمل غير مقصور
منحصر في التواتر اتفاقا وظاهر ان الاخبار المحفوظة في اصول القدماء ان اطلق
عليها اخبار الاحاد فانما هو بالمعنى الثالث لا الاول الغير المعتبر عند الكل
بل ولا الثاني الغير المعتبر عند السيد قدس سره ايضا فان تتبع سيرهم وال
على شدة اهتمامهم في تخليص اصولهم عما لا يصح عندهم انتسابه الى اهل العصمة
الطاهرين معتمدة عليها نعم لا يبعد فيمن تاخر عنهم ادخال البعض من غير ما في
الاصول المعتمدة في جملة مروياته اظهارا للتوسع ولهذا اعتنى جمع
من متاخري المتبحرين في الدين رضوان الله عليهم اجمعين في اواخر
زمان الغيبة الصغرى واوائل الكبرى بتهذيبها وتنقيحها في مصنفاتهم
المشهورة حفظا للشيعة من الحيرة وتاييدا لهم في زمان الفترة فان قلت

حاصل ما يستفاد من العبارات التي نقلناها عن القوم ان من جملة الاخبار
الغير المتواترة خبراً معمولاً به اتفاقاً فلا ينحصر العمل في المتواتر وان منها خبراً
غير معمول به بينهم اصلاً وخبراً ايضاً هو محل النزاع بين هذين العددين في
انه هل يجوز العمل به ام لا فحق تنقيح المقام يقتضي توضيح هذه الاقسام وتحديدها
باعتبار انفسها ايضاً وتبيين سر هذا الخلاف وتحقيق ما هو الحق منها
قلت الخبر الغير المتواتر ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما اعتمد عليه خواص الطائفة
بحيث لا يكون لهم منكر منهم اصلاً وليس له معارض معمول به وهو المعبر عنه بالمجمع
عليه الموصوف بانه لا ريب فيه في بعض الروايات وهو الذي عليه المعول
في الفتاوى بينهم وهو الذي عليه استظهار السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل
كثيراً على صحة المسائل باجماع الطائفة اذ اسس لاجماعهم في غير المتواتر بينهم
مستند سواه ولا ينافي ذلك دلالة الاجماع على صحته لا العكس لانه كثيراً ما
يستدل بالفرع لظهوره على وجود اصل يحقق له بدون العكس وبهذا ظهر سر استدلال
السيد قدس سره بالاجماع لا بمثل هذا الخبر وان كان صحيحاً ايضاً عنده بدلالة
الاجماع لان حجية اجماعهم ثابتة بالبرهان عنده وحجية الخبر ثابتة بهذا الاجماع
فهذا الاجماع وان كان فرعاً في الوجود لكنه اصل في الاستدلال الثاني
ما لم يعتمد عليه احد من الخواص بل معدود عندهم من النوادر والشواذ الثالث ما
اعتمد عليه جمع منهم واختاروا العمل به لكونه مأخوذاً من الثقة مع ان له معارضاً وتوقف
فيه جمع آخر من دون رد وانكار له وان اختاروا العمل بما يعارضه لمثل ذلك فاجتمع
فيه صنفان عدم اتفاق الجميع في قبوله واتفاق الجميع في عدم رده وهذا المقام هو
مطرح النظر بين ما اختاره رئيس الطائفة نظراً منه الى هذا الاتفاق واحتاط السيد
قدس سره فيه من جهة عدم اتفاقهم على العمل به فيصلح لعمومات الكتاب المجمع
عليها الموافقة لاحدهما فيقع العمل بواحد منهما ايضاً لكنه لا من حيث هو بل من حيث
موافقته للكتاب الذي لا ريب فيه ثم ان المعلوم من طريقة السيد قدس سره على
ما يدل عليه مقالاته في رسائله انه لو لم يوجد لاحدهما بخصوصه في كتاب الله
موافق يتوقف فيه ان يتيسر كما هو الاصل في الفعل والاعمال باحتمالات فلو يتيسر
مع ذلك رعاية اختيار ما لا يوافق العامة ايضاً لكان احوط بلا شبهة فان الطائفة
فيما وقع موافقاً لهم ومخالفاً ايضاً ان يكون الموافق صادراً عن تقية فمقتضى اصل طريقته
ان لا يترك هذا الاحتياط ايضاً وانا لم نجد في كلامه التعرض لذلك ولعله لم يرد ظهاته
في تصانيفه مصلحة لحفظ النوع من المداراة معهم طالباً لاقبالهم على الحق نحو تاليف

لقلوبهم

١٦

لقلوبهم كما هو شيمته في سلوكه معهم على ما يظهر من تتبع تصانيفه فبالجملة لو وافق ظاهر
طريقة السيد قدس سره مقتضى الاخبار المأثورة المشهورة من اهل بيت العصمة
المذكورة في خطبة الكافي في الترجيح بين الخبرين المتعارضين منها خذوا بالمجمع عليه
فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ومنها دعوا ما وافق القوم فان الرشد
في خلافهم ومنها بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ويوافق ايضاً ما روى عنهم
عليهم السلم في هذا الباب من التوقف والاحتياط كقولهم لا تعمل بواحد منهما حتى
تاتي صاحبك فتسأله عنه وقولهم اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك
ما خالف الاحتياط كقولهم فظهر ان طريقته طريقة محكمة متقنة ولكنه انما يتاتى
هذا النوع من الاحتياطات في العمل لمن كان مثله او قريباً منه في التبحر والتتبع و
لا يتيسر لاكثر المكلفين فلا يعمهم التكليف بذلك على الظاهر لانتفاء الحرج
في الدين اتفاقاً ولذا قال ثقة الاسلام نور الله مرقده في خطبة الكافي بعد ذكر الثلث
الاول من الروايات المذكورة المأثورة في طريق الترجيح عنهم عليهم السلم رعاية
للتوسعة المنظورة في الدين لعموم المكلفين بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن
لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من رد علم
ذلك كله الى العالم عليه السلم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم
من باب التسليم وسعكم انتهى والظاهر ان رئيس الطائفة اخذ طريقته منه
فصارت موجهة موافقة للتوسعة والاحتياط كليهما بقي ههنا دقيقة لطيفة
هي انه ضيق السيد قدس سره الامر على نفسه واوقعها في مشقة تتبع الظواهر
والاجماعات والاختلافات ليقضي به حق الاحتياط الذي يفوت بتلك في
التوسعة المذكورة فكيف يستقيم مع ذلك قول ثقة الاسلام طاب
ثراه في صورة التوسعة المذكورة ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع الى آخره
اذ يدل على ان الاحوط ايضاً في هذا المقام هو الاوسع الخ لا ما يقابله الذي
اختاره السيد قدس سره فنقول يحكم حق التأمل في هذا المقام لثقة
الاسلام وذلك لان الروايات في باب الترجيح بين المتعارضين
متعارضة ايضاً كما ترى وفي اختيار رعاية تقديم وتأخير لبعضها في العمل
كما التزمه السيد مظنة اعتماد على الرأي والاستحسان فالاحوط انه
يختار المكلف ايهما شاء ومنها ايضاً على جهة التسليم وقبول امرهم
من حيث انه امرهم بدون ضم شيء آخر من قوة الفكر ودقة النظر لتخرج

محاكمة بين السيد وثقة الاسلام قدس سرهما ره

عن حد التشبيه باهل الرأي ويدخل في الضعفاء المرجوين كما هو المروي عن ابي
جعفر عليه السلم رحم الله الضعفاء من شيعتنا انهم اهل التسليم فان اخذ منها
ما يحتاج الى مؤونة تلك التبعات والانظار رفع ايضا فيما قرّ منه كما لا يخفى
فلم يحصل له مع ارتكاب هذا الضيق حق الاحتياط فضلا عن الاحوط مطلقا
بالآخرة فقبول التوسعة المذكورة اولا كما صرح به ثقة الاسلام عطر الله
مضجعه فتدبر واحفظ فان المقام من مزال الاقدام فان العلامة ره
صرح فيما مر من كلامه في النهاية بوقوع اصل النزاع بين السيد والرئيس
ع قدس سرهما ولكنه لم يحرر محل النزاع بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان لا نزاع
بينهما اصلا بل صرح بان احدا من المتقدمين الى زمن العلامة لم يذهب
الى حجية الخبر الواحد وغفل عن تصريح الرئيس في العدة بحجيته واستدلاله
عليها والمحقق الاسترابادي بنى تحقيق هذا المقام على ما زعمه من انه لا يجوز العمل
الا بالخبر المقطوع الورود عن اصحاب العصمة عليهم السلم فبعد ما نقل كلام الرئيس
في اول الاستبصار قال اقول صريح كلام رئيس الطائفة قدس سره انه
يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله الواقعي او حكم ورد عنهم عليهم
السلم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به رئيس الطائفة
هو المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلم
هو مراد علم الهدى عند التحقيق فصارت المناقشة بين النحريرين العالمين
العاملين المقدسين قدس سرهما لفظية لا معنوية كما توهمه العلامة
ومن تبعه انتهى واورد عليه ان دعوى صراحة كلامه فيما ذكره ممنوعة
اذ ليس فيه ما يرشد اليها بل فيه ما يدل على خلافها كما لا يخفى انتهى فظهر مما
ذكرنا طريقة خواص القدماء على التفصيل مع ما اوجب زيادة البصيرة فيها من
دقائق الجرح والتعديل فالتزمها وكن معها فانها سقاء الغليل وشفاء
العليل فان قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخباريين على طبق العلم
لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه الاحاد فيجوز ان يكون
حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان ظهور ائمتهم
عليهم السلم والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمان قلنا
يحصل لنا بادنى تتبع علوم لا يبقى معها شك لنا في كيفية طريق العمل بها
العلم ببقاء التكاليف الشرعية الى يوم القيمة مع ان ما اعتبر فيها
من الخصوصيات التي لو انفردت منها لانسلخت عن حقيقتها لم يكن

بيان وجوه التي يحصل فيها العلم بالاحكام في زمان الغيبة

ثبوته

ثبوته لنا الا من طريق الاحاد فكيف لمن يكون فيما بعدنا من الازمنة مثلا اذا
راجعنا وجداننا وتاملنا في الاحكام المتعلقة باجزاء صلوة الظهر مثلا
وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها لم نجد شيئا منها حاصلا لنا من غير طريق
الاحاد الا كونها اربع ركعات في الحضر وكون اول وقتها الزوال واشتمالها
على الاركان المشهورة في الجملة وما شابه هذه من الضروريات
الدينية وهذا هو حال جميع المكلفين من الطائفة جاهلا او عالما عاميا او غيره
في هذه الازمان عند التتبع والانصاف فهو امر عام البلوى لا مفر منه
ومنها العلم بان المعاصرين لاهل العصمة عليهم السلم حتى خواص اصحابهم
ممن كان بعيدا عن حضرتهم بمسافة يوم بل اقل كانوا لم يمكنهم العمل في
الاكثر الا بما اوصل اليهم غيرهم ممن وثقوا به في الجملة من اخبارهم وآثارهم
ولم ينقل عن احد منهم توقفه عند سماع شيء من الاحكام ممن روى عنهم حتى
ينضم اليه خبر آخر ومنها العلم بان قصد ائمتنا عليهم السلم في تعليم خواص
شيعتهم وخيار اصحابهم هذه الاحكام مع ما ثبت عنهم من الاهتمام في
تفهيمهم والامر بحفظها بالكتابة وبث علمهم في اخوانهم وايراث
كتبهم بنيهم وامثال ذلك ان يحفظ الشيعة احكامهم الى آخر الزمان
او يصلها القديم الى الحديث وعلمها السابق المسبوق وهكذا ومنها
العلم بان جمع ثقات هذه الطائفة المحقة هذه الاخبار في اصولهم وتصانيفهم
انما هو لارشاد المسترشدين بالاخذ بها والعمل عليها فلولا ان التمسك
بها معلوم الجواز بينهم لرد بعضهم على بعض وانكروا هذا الجمع والتصنيف منهم
ونقل الينا هذا الرد والانكار مع ان المنقول خلافه من انهم عرضوا بعض
ذلك على الائمة عليهم السلم فلم ينكروا ذلك منهم بل استحسنوه واثنوا
على مؤلفها ككتاب الحلبي المعروض على الصادق عليه السلم وكتاب
يونس والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلم
ومنها العلم بانهم عليهم السلم ما اشترطوا على هؤلاء النقلة لهذه العلوم
الى غيرهم في شيء من المراتب ان يذكروا له جميع الوسائط الى المعصوم
لينظر المتعلم اولا في تعديلهم وجرحهم ويتتبع احوال كل واحد منهم ثم يعمل بما ادى
اليه نظره من القبول والرد بل ما اشترطوا عليهم ايضا ان يذكروا له
خصوص المعصوم الذي اخذ هذا العلم منه بل ولا ان يصرحوا بانه
مأخوذ من المعصوم ايضا اعتمادا على دلالة شاهد الحال او وضاعهم

طريق

بيان ان القطع بجواز العمل بظواهر الروايات المضبوطة فى كتب مشايخ الامامية رضوان الله عليهم

وطريقتهم المأخوذة من ائمتهم على انهم لا يفتون فى مسئلة بقول مطلق الا عن
علم منهم دون الراى والمقاييس كيف ولو كانوا اشترطوا عليهم شيئا
من هذه الشروط لنقل الينا عادة ولكان ينكر بعضهم على بعض رواية
المراسيل او المقاطيع او المرفوعات او المضمرات او الفتاوى
المطلقة المعلوم الابتناء على العلم فهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع
مع ما انضم اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز رد قول مؤمن
فى خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه استلزم القطع الذى لا يمكن القدح
فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا عن ثقة فى الدين محتاط عن القول
بغير علم معدود من رواة احاديثهم عليهم شىء من تلك العلوم يجوز لنا
الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم ايضا خاصا
او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا فهو الغضل فكيف اذا
وصل الينا هذه العلوم من مشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء المتتبعين
المتتبعين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين
للاصول الاربعة المشهورة وكالشيخ الاجل المفيد والسيد السند
المرتضى علم الهدى والسيد رضى الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة
وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك
معرفتنا بجواز العمل بما فى كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها
اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان مصنف الكتاب من مشاهير
تلك المشايخ واقدمهم زمانا وابصرهم واورعهم فى الدين وافقههم
فى مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة
والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين خواص الانام ابى
جعفر محمد بن يعقوب الرازى الكلينى قدس الله روحه ونور ضريحه
فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان
زيارة قبره فى باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين ايضا الاستمداد
بركته والتضرع عنده شكيته والتعبير عنه بشيخ المشايخ مستمرة
الى الآن يكفى لنا كتابه الكافى الذى نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف
فى الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمتانة
والاحكام والاتقان من ساير التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز
الشمس من ساير النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شانه عن ازكاب اطراء

بيان مزية كتاب الكافى على غيره

ومبالغة

ومبالغة خصوصا فيما يرجع الى تحسين نفسه وصفه فى خطبته بانه كتاب
يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم ويرجع اليه المسترشد
ويأخذ من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين
عليهما السلم والسنن القائمة التى عليها مدار العمل وبها يؤدى
فرض الله عز وجل وسنة نبيه ثم انه لا يخفى ان من تامل فى هذا الكلام
وفى ساير فقرات خطبته والضعف من لفظه ورفض ما لا يناسب
لطالبى الحق عن طبعه علم منه بلا عروض شك واختلاج ريب
ان ما جمعه فيه انما هو لقصد الارشاد والايجاد والتدين به فى زمن الغيبة
الكبرى مع احتمال كونه ماموراً به من الناحية المقدسة احتمالا قريبا
جدا فانه من المعلوم المشهور انه كان صنفه ببغداد فى مدة عشرين
سنة فى زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء فانه اعلى الله شانه
مات فى سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابى
الحسن على بن محمد السمرى ره اخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص
عليهم من السفراء بين الصاحب عليه السلم وخواص شيعته وهى
سنة يقال لها فى عرف اهل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار ارتحال
الاكابر والاعيان فان فى تلك السنة ارتحل ايضا على بن الحسين
بن موسى القمى والد الصدوق رحمهما الله صاحب الرقعة والتوقيع
من الناحية المقدسة او وقوع ما دل عليه ايضا من انقضاء الكواكب
الكبار بحسب المشهور عن احكام المنجمين او المسطور من جملة الملاحم
المأثورة وبالجملة كان قدس سره فى جميع مدة عمره معاصرا للسفراء
رحمهم الله وواقعا فى زمان الغيبة الصغرى اذ لم يكن عمره زايدا على اربع و
سبعين ولا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل
ايام العسكريين ايضا عليهم السلم فبعيد كل البعد ان لا يعاشر السفراء ولا
يخالطهم فى هذه المدة ومع كونه فى هذه المرتبة فى الفضل والورع
والاهتمام فى امور الدين بل وان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على
الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها فى هذا المطلب الجليل فانه
ليس بامر سهل بل هو عمدة اسباب انتظام امر الشيعة فى طريقتهم
وازالة حيرتهم فى فترتهم وتجديد لمهمات ما كان يشارف الاندراس
من الاصول الاربعة مائة المشهورة وغيرها من الكتب المعول عليها بين

واصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين في جامع الاصول في وصفه قدس سره
انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلم في رأس المائة الثالثة بعد
ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عم هو المجدد لهذا المذهب في رأس
المائة الثانية وذلك لما رووا عن النبي صلعم من ثبوت مجدد للدين
في رأس كل مائة فقد تبين لك فضل وعلم ايضا مما صرح قدس سره
في هذا الكلام بان كل ما ذكر في كتابه هذا هو من الاثار الصحيحة عن
الصادقين التي بالعمل بها تؤدي فرض الله عز وجل وسنته نبيه
عدم الاحتياج فيه الى التفحص والتفتيش عن احوال رجال اسناده وانه
قد ذكر على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان اكثر
احاديثهم غير معنعنة كما قيل انه غير موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث
المسطورة فيه قال صاحب الفوائد من الامور المعلومة عند من تتبع
كتب الاخبار والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها
كانت في زمان الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره
ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع عن مثله ان يجمع بينهما في كتاب
واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة مائزة ذلك
ظن الذين لا يوقنون انتهى والظاهر من سياقة كلامه ايضا ان الصحة
غير مختصة ببعضها دون بعض بل عبارة عن معنى يوجد في جميعها فليس المراد
بها المصطلح عليها في عرف المتاخرين من المجتهدين الذين قسموا الاحاديث
الاحاديث كتب اصحابنا تبعا لاصطلاح العامة الى الاقسام
الاربعة المشهورة باعتبار رجال سندها احدها الضعيف الغير المعتبر
اصلا قال الشيخ البهائي في اوائل كتاب مشرق الشمسين استقر
اصطلاح المتاخرين من علمائنا على تنويع الحديث المعتبر ولو في الجملة
الى الانواع الثلثة المشهورة اعني الصحيح والحسن والموثق بانه ان كان
جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح او اماميين
ممدوحين بدونه كلا او بعضا مع توثيق الباقي فحسن او كانوا كلا او بعضا
غير اماميين مع توثيق الكل فموثق وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين
قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان
المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي
اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه انتهى وذ

بيان عدم الاحتياج الى التفحص عن احوال الرجال سند الروايات المذكورة في الكافي ٥

صاحب

صاحب الفوائد الى ان معنى الصحيح عندهم ما علم علما قطعيا ورووه عن المعصوم
ولو كان من باب التقية ولا يخفى ان التزام هذا المعنى في الصحيح افراط غير
محتاج اليه بعد ثبوت العلم بجواز التدين بتلك الاثار واستفادة
الاحكام الواصلية منها وكذا ما التزم من انه لا يجوز العمل منها بغير قطعي
الدلالة على المراد بنفسها او بالقراين بناء على ان العمل لو بني على غير
ذلك لكان مبنيا على غير علم فيكون مبنيا على الظن المنهي عن اتباعه
قال الاستاد دام ظله في حواشي العدة ان بناء طريقته على توهم انه
ليس واسطة بين العلم العمل والحكم لاجل الظن بحكم الله تعالى الواقعي
وبين العمل والحكم لاجل العلم بصدور الرواية عن المعصوم مع العلم
بالمراد بها وهذا باطل لجواز العمل والحكم بظواهر القران او ظواهر الروايات
الجامعة المشروط لاجل العلم بان الحكم مدلول ظاهرها سواء كان
الحكم مظنونا ام لا وسواء كانت الروايات معلومة الصدور عن المعصوم
ام لا انتهى فان قلت على ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب من
الروايات عنهم عليهم السلم بعد فهم ظواهرها من دون سماع من شيخ
او قراءة عليه او نحوهما من انحاء التحمل كالاجازة والمناولة
كما اشتهر وهذا خلاف ما ذكره السيد مرتضى قدس سره في
بعض اجوبته عما سئل عنه من انه هل يجوز لعالم او متمكن من العلم
او عامي الرجوع في تعرف احكام ما يجب عليه العمل به من التكليف
الشرعي الى كتاب مصنف كالرسالة المقنعة ورسالة
ابن بابويه او كتاب رواية كالكافي للكليني او كتاب اصل ككتاب
الحلبي ام لا يجوز فقال في الجواب انه لا يجوز لعالم او عامي الرجوع
في حكم من احكام الشرعية الى كتاب مصنف لان العمل لا بد ان يكون
تابعا للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما انتهى قلنا
من المعلومات التي لا شك فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة
النسبة الى مؤلفه اذا اطمان الذكي بصحته من وجوهها انما هي
بمنزلة سماع نطق مؤلفه بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره ولا
الاجازة او المناولة وما اشبهها مما اعتبروا زيادة فايدة فضلا
عن ان يكون من شروط جواز الاخذ به كما توهم قال صاحب المعالم
فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها

ذكر ما يتوهم من كلام السيد قدس سره في جواز العمل بما في كتب الروايات ورقه ١

يؤيد هذا المحمل هذا الكلام منه بل بعينه ما مر في تحرير محل النزاع بينه وبين رئيس الطائفة من كلامه في جواب المسائل التبانيات فتذكر منه

متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها ترويج نقلها وسلسلة
الاسناد بالنبي صلعم والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب
للتيمن كما لا يخفى انتهى فيمكن ان يحمل كلام السيد على صورة ان لا يكون
للناظر فيه علم بنسبته الى مصنفه او على اختصاص عدم الجواز بالكتاب
المصنف المذكور فيه الفتاوى المطلقة المجردة عن الرواية لاقتصاره في الجواب
عليه فلا يشمل ما عطف عليه المسائل من كتاب الرواية وكتاب الاصل
فيكون مضايقته في العمل بالفتوى المطلقة باعتبار امكان ابتنائها على اخبار
الاحاد بالمعنى الذي لم يجوز العمل به كما مر لا في العمل بالرواية المشتمل عليها
مثل الكافي واصول الحلبي فان قلت فكيف الحال في صورة تعارض

بيان طريقة العمل عند تعارض الروايات

الروايات قلنا قد مر الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا بينها في هذه الصورة
مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى خارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به
المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما ثبت المكلف
منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان
بميل النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدهما اسهل في امثال ذلك
فان قلت هذا كله انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول
والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم كل
عامي تحصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقبل من لم
يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه هذا انما يحصل له من استفادته من

بيان كيفية حصول العلم للعامي بالاحكام

العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق
سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم
عن غيره وكذا الموثوق به عن غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك
المعرفة اذا رجع الى عالم في تعلم مسئلة يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيبني
عمله على العلم ايضا وانما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على
نحو ما علم من الاخبار والاثار فيلقي اليه الرواية بلفظها او بنظائرها
بعنوان الاخبار والاعلام دون الاجبار والالزام لئلا ينجر الى الافتاء
والقضاء المعلوم له انهما لا يجوزان العالم بالاحكام الواقعية اذا عرفت
ما ذكرنا بتفاصيله تبين لك ان اهل العلم لا يقولون في غير الضروريات

الدينية

الدينية وما يجري مجريها على غير الكتاب الا الاخبار المروية عن اهل البيت
عليهم السلام المشتملة على السنن النبوية ويجتنبون اتباع الاراء والظنون
في استنباط المعاني منها بل يعتبرون الظاهر ولا يتجاوزون عنه
فما لم يوجد بعد التتبع في ظاهر شيء منها فحكمه عندهم كحكم ما لم يبلغ
فيه خطاب اما الاباحة سمعا على ما صرح به الصدوق ره في الاعتقادات
في الاعتقادات او التخيير بين اقوال الطائفة المحقة فيه لو كانت
والا التوقف لحكم العقل كما مال اليه السيد المرتضى قدس سره واما

تفصيل اعتقادات المجتهدين واختلافهم واختلافاتهم في امور متعلقة بالاجتهاد

اهل الاجتهاد المتبعون لظنونهم في نفس الاحكام مع اختلاف ارائهم
وتفرق اهوائهم كما ستطلع عليه اتفقوا على انقسام الرعية الى
مجتهد ومقلد فيوجبون على المجتهدين تحصيل الظن بالاحكام الواقعية
وعلى المقلدين الاخذ بمقتضى ظنونهم واتفقوا ايضا على ان ظن المجتهد لحكم
موجب لعلمه بجواز العمل به والافتاء لمقلديه وعمدة متمسكاتهم
في ذلك الاجماع الذي يدعونه حتى ان صاحب المعالم ره من
الخاصة صرح به بقوله ان التعويل في الاعتماد على ظن المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به انتهى
واتفقوا ايضا على وجوب الاجتهاد على الكفاية واتفقوا ايضا على عدم المدرك
للحكم الشرعي الغير المقطوع به في الكتاب والسنة وعلى انحصار مدركه منهما
في غير المعلومات المراد من النصوص الالهية من الكتاب وفي مثله
من المقطوعات الصدور من السنة وكذا في غيرهما كغير المعلومات الوقوع
من معلومات الحجية من الاجماع بناء على عدم دخول القطعيات من
الاحكام في مسائل الاجتهادية لان المجتهد من حيث هو مجتهد غير قاطع بشيء
وبعبارة اخرى صحة اطلاق العالم على المجتهد باعتبار معلوماته لا باعتبار
مظنوناته وبالعكس فكل عالم من حيث هو غير المجتهد وكل مجتهد كذلك
غير عالم فافهم واتفقوا ايضا على جواز مخالفة مجتهد لمجتهد آخر في الحكم ثم انهم
اختلفوا هل كل من المجتهدين المختلفين مصيب ام لا فمنهم من زعم كابي
الحسن وابي هاشم وابي حنيفة ان ليس لله تعالى حكم معين في مسئلة يجري
فيها الاجتهاد ومن غير المعلومات قطعا كالضروريات الدينية بل انه فوضه
الى آراء المجتهدين وظنونهم فما ادى نظر المجتهد اليه فهو حكم الله الواقعي في
حقه وحق مقلديه ويقال لهم المصوبة ومنهم من ذهب الجميع الخاصة والا

ابطال ما ذهب اليه المصوبة على طريقة الخاصة والعامة

والبشر المريسي من العامة الى ان لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً يعلمه العالمون لكن
من لم يعلمه واجتهد فيه فقد تتفق له الاصابة وقد لا تتفق ويقال لهم المخطئة
فدليل الخاصة على بطلان هذا التصويب ظ فان من ضروريات مذهبهم
ان لله تعالى حكماً معيناً في كل حادثة الى يوم القيمة وان علم الجميع عند الائمة
الطاهرة العارفين بكتاب الله المحيط بما بظواهره وبواطنه واما العامة المنكرة
للتصويب فاستدلوا على بطلانه فان تصويب كل مجتهد فيما اجتهد يستلزم
للمحال بيانه انا لو فرضنا زوجاً مجتهداً شافعياً وزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت
باين ثم قال راجعتك والرجل يعتقد الحل والمراة تعتقد الحرمة فيلزم من تصويب
المذهبين حلها وحرمتها وايضا لو فرضنا ان ينكح مجتهد امراة بغير ولي لانه يرى
صحته وينكح مجتهد آخر تلك المراة باذن وليها وهو يرى ابطال الاول
فيلزم من تصويب المذهبين حلها لهما واجاب العضدي في شرح مختصر الاصول
عن هذا الدليل اولا بالنقض بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزم
اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق هو الحل وهو ان يرجع الى حاكم يحكم بينهما
فيتبعان حكمه ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان النقض غير وارد فانه لا يلزم من لزوم
اتباع الظن اتفاقا مفسدة اجماع الحل والحرمة او حل زوجة لزوجين في الواقع
على كل من المذهبين فخلط بين ما جعل المستدل مفسدة وبين غيره واما ثانيا
فلان الحل غير حاسم للنزاع لجواز فرض اختلاف الحكام ايضا في ذلك
فيحتاج كل من المتخاصمين من موافقة الآخر الا بفرض قطعه بنوع من الجبر و
استيلاء بعض الحكام على بعض ولا لاصل المفسدة وهو لزوم المحال في الواقع
لما عرفت من انه لازم على فرض التصويب البتة فقد ثم انهم اختلفوا
ايضا في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي يتمكن من استنباط كل مسئلة
شرعية فرعية نظرية فان الآمدي من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية
انكراه ثم على تقدير تحققه اختلفوا في امكان حصول العلم به من نفسه فضلا
عن حصول العلم به بعينه من غيره ثم على تقدير وقوع الجميع اختلفوا في جواز
اعتماد المتجزي على ظنه فيما اجتهد فيه فذهب بعضهم الى وجوب اخذه
على المجتهد المطلق كساير المقلدين ثم على تقدير جواز اعتماد المذكور
اختلفوا في جواز اخذ مقلد هذا المتجزي مع تحقق المطلق واختلفوا ايضا
في تحقق المجتهد المطلق فمنهم من قال يجوز فقده في بعض الازمنة فيقوم
مجتهد المذهب وهو المقلد لامام من الائمة مقامه فلا يعتبر فيه الشرط

المعتبرة في المطلق بل يكفيه معرفة قواعد امامه فاذا سئل عن حادثة لم يعرف لامامه
فيها نصاً اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على اصوله ومنهم من يرى انه لا يتادى
فرض الكفاية بالمجتهد المقتدي وقيل يتادى به فرض الكفاية في الفتوى وان لم
يتادى به فرض الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى ويظهر
من كلام بعض علماء العامة ان منهم من ذهب الى انه انعقد اجماع في زمن
المتأخرين على انه لا يجوز العمل الا باجتهاد واربعة من مجتهديهم الى يوم القيمة
فلو قلد احد في هذا الزمان ولعده مجتهداً خامساً من مجتهديهم المتقدمين او
اجتهد اجتهاداً جديداً كان من اهل البدعة والضلالة نعم يجوز الاجتهاد في مذهب
احد الاربعة كما في تلميذي ابي حنيفة فانهما اجتهدا في مذهبه استخراجا
فتاوى بناء على اصوله وليس لاحد من هذه الطوايف المتخالفة دليل قطعي على
صحة مذهبه وليس ايضا لهم على ما ادعوه في جميع تلك المراتب ما في دليلنا
قويا على التحقيق فيرجع في الحقيقة كل ما تجشموا فيه لاثبات مطالبهم الى الاجتهاد
في الاجتهاد ونظير نور على نور منه ما يرى في تقولهم في مسئلة التجزي وهو المذهب
المشهور المنصور بين اكثر المتأخرين سيما اعاظم المجتهدين الامامية رحمهم الله
على رواية ابي خديجة وامثالها على هذا لا يخفى انه يمكن ان يوجه بما اشتهر عن
ثقاته منهم ان فرض صحة التجزي يستلزم الدور فلا يكون توهما باطلا كما افاده

بيان لزوم الدور على فرض صحة التجزي على تقدير صحة الاجتهاد

[illegible]

الشيخ البهائي نور الله مرقده في الزبدة بيانه ان اللازم من لوازم صحة الاجتهاد
مطلقا ان يكون ظن المجتهد موجبا للعلم بجواز العمل بمظنونه ولما انحصر دليل
صحة التجزي في الظنيات عندهم ايضا لعدم تحقق الاجماع القطعي الذي يدعونه
في المطلق وعليه اعتقادهم اعتمادهم كما مر في المتجزي اتفاقا يلزم ان لا يعلم المتجزي
ان ظنونه موجبة للعلم المذكور ما لم يعلم ان ظنه في صحة التجزي وتوقفه
بالاجتهاد المطلق موجب للعلم بجواز العمل بمقتضاه وبالعكس وبعبارة اخرى
حصول علم المتجزي بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه
بان ظنه في مسئلة التجزي متبع بالعكس فيلزم الدور لزوما واضحا ولا يخفى ايضا
ان ما اعتمد عليه بعض الفضلاء في اثباته من ان المتجزي اذا اطلع على دليل
مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه
بادلة غيرها لا مدخل له فيها يمكن دفعه بان مساواته للمجتهد المطلق فيها انما
تنفع اذا كان حجية اجتهاد المجتهد المطلق منوطة بالاطلاع المذكور ولم يعتبر
فيه شيء اخر وهو باطل عند القائلين به ايضا اذ فرعوه على ما ادعوه من اجماع

ذكر سبب حدوث الاجتهاد وطايفة متقدميهم

الائمة عليه وصرح محققوهم بانه ليس عليه دليل قطعي غيره ومعلوم عدم تحقق الاجماع
المذكور في المتنازع فيه بل ثم اعلم ان فتح اصل باب الاجتهاد وباتفاق الاذكياء من
اهل السير انما وقع من جانب النواصب الذين كانوا لم يرضوا بما امر الله تعالى به
ونص نبيه صلى الله عليه وآله عليه من الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام والتمسك
بذيلهم واستعلام الاحكام منهم مع علمهم بعلمهم جميعها حبا للرياسة وطمعا في
الزخارف فالسلف منهم كشيخيهم كانوا يبنون عليه بعض افعالهم واحكامهم
وفتاويهم في الحوادث والوقايع التي تمس الحاجة اليها ولم يتبين الحق فيها عليهم
بدون التجاوز عن هذا القدر الى النظر فيما لا احتياج لهم اليه بمحض احتمال الوقوع فكانوا
غالبا فيما يرفع اليهم ان يحكموا فيه بشيء يظنون انه الحكم الواقعي وربما كانوا يرجعون
عنه بتنبيه امير المؤمنين عليه السلام على خطائهم كرجوع عمر عن رجم الزانية الحاملة
امره عليه السلام وهكذا في كثير كما هو المشهور بين الجمهور وبتنبيه غيره ممن كانوا
يعدونه من اهل العلم كابن عباس وابن المسعود ومن شابههما من الصحابة
وممن لا يعدونه منه ايضا احيانا اذا نطق منه الحجة بديهة يتفطنون بها على
خطائهم كرجوع عمر عن النهي عن الغلو في الصداق بتنبيه امرأة اياه على آية القنطار
وكرجوعه عما حكم به في الفريضة المشتركة قال صاحب القاموس المشتركة
زوج وام واخوان لام واخوان لاب وام حكم فيها عمر فجعل الثلث للاخوين
لام ولم يجعل للاخوين لاب وام شيئا فقالوا يا امير المؤمنين هب ان ابانا
كان حمارا فاشركنا بقرابة امنا فاشرك بينهم فسميت مشركة ومشتركة وحمارية
وحمارية انتهى وقد لا يرجعون ويصرون على خطائهم لما يميل اليه طبعهم من
المساهلة في الامور الدينية هذا حالهم في المشتبهات عليهم وقد اشار امير المؤمنين
عليه السلام اليه في خطبة مذكورة في نهج البلاغة بقوله فيا عجبا وما لي لا اعجب من
خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتصون اثر نبي ولا يقتدون
بعمل وصي ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات
ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا
مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم في المبهمات على آرائهم كأن
كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب
محكمات الخطبة واما ما ارتكبوه من الخلاف الصريح للكتاب والسنة
لمصالح انفسهم كمنع عمر عن احضار ما امر صلى الله عليه وآله به في احتضاره
لان يكتب شيئا لن يضلوا بعده وعن متابعة امير المؤمنين عليه السلام

بيان ان امثال تحريم المتعتين ليست من الاجتهاد كما اشتهر

بعده ص

بعده صه وعن تصرف فاطمة عليها السلام في فدك بعدما رضي به ابو بكر وكتب لها
كتابا وامثالها او لمصالح اخر كمنعه عن المتعتين متعة النساء ومتعة الحج
وقول حي على خير العمل في الاذان بقوله ثلث كن في عهد رسول الله
صلعم وانا احرمهن واعاقب عليهن فلم يكن من اجتهاد بل من عناد وافساد
في الدين عند الظهور انهم فيها كانوا غير ظانين لمطابقتها الحكم الواقعي بل
عالمين بخلافه فكيف يكون اجتهادا فعد قوم منهم امثال ذلك اجتهادا واتفاقا
لاجتهاد النبي صلعم في خلافها وعده صلى الله عليه وآله ايضا من جملة المجتهدين
في الاحكام وتجويز خطائه كالشارح الجديد للتجريد ومن وافقه تعصب ركيك
جدا نعم صارت هذه الافعال والاحكام منهم سببا عظيما ومستندا
قويا لاجتهادات من تبعهم بعدهم وكذا استحسن الوالهون في حسن
الاجتهاد ومنهم ما وقع من عمر في احتضار النبي صلى الله عليه وآله نقل ابن حجر
العسقلاني في شرح صحيح البخاري في باب مرض النبي صلعم عند ذكر الحديث
منع عمر النبي صلعم عن قوله ائتوني الكتب اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا عن
النووي انه قال اتفق العلماء على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة
فقهه ودقة نظره لانه خشي ان يكتب امورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا
العقوبة لكونها منصوصة واراد ان لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء

ذكر طريق متأخري اهل الاجتهاد من العامة

انتهى هذا حال السلف واما الخلف منهم كابي حنيفة وامثاله فانما كانوا
يشتغلون في الاجتهاد بالنظر في الجزئيات مسائل تمام ابواب فروع
الفقه واستخراج المسائل الغريبة واحكام الصور النادرة اظهارا للمهارة
التبحر في تلك الجهالات وحبا لعد القوم اياهم من ارباب الرأي
واصحاب المقالات روى الشيخ ابو عمرو محمد بن عبد العزيز الكشي ره
باسناده عن حريز قال دخلت على ابي حنيفة وعنده كتب كادت
تحول فيما بيننا وبينه فقال لي هذه الكتب كلها في الطلاق قال قلت
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا
العدة فقال لي وانت لا تعلم شيئا الا برواية قلت اجل قال لي ما تقول
في مكاتب كانت مكاتبته الف درهم فادى تسعمائة وتسعة وتسعين
درهما ثم احدث يعني الزنا فكيف تحده فقلت عندي بعينها حديث
حدثني محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يضرب
بالسوط بثلثه وبنصفه وببعضه وبقدر ادائه فقال لي اما اني اسألك

عن مسئلة لا يكون منهما شيء فما تقول في جميل اخرج من الحجر فقلت ان شاء
فليكن بقرة ان كانت عليه فلوس اكلناه والا فلا انتهى وهكذا ازداد الناس
بعدهم شوقا الى توسيع ابواب الاجتهادات فاشتغلوا بتدوين
اصول الفقه وذكر مظان الاجتهاد وكيفية تحصيل الظن منها فصار
المعتبر عندهم من اصول الامارات التي بها يستدلون على العمل في الاحكام
وعليها يعتمدون ويعبرون عنها بالادلة الشرعية ومداركها منحصرا في
خمسة وان تشعب بعضها او تفرع عليه غيرها الاول والثاني الكتاب
والسنة النبوية المعروفة بينهم على تفصيل وشروط لهم من صنفاتهم
وقد يلحقون بها عمل الصحابة والتابعين على عمل غيرهم ايضا ممن اعتمدوا
على تدينه احيانا والثالث الاجماع المعتبر على رايهم المفيد للقطع
عندهم وهو العمدة بينهم حتى فرعوا عليه العمل باصل الاجتهاد كما
مر والعمل بظاهر الكتاب والسنة ايضا قال العضدي في شرح المختصر
في ابطال الاستدلال بظاهر القرآن على حجية الاجماع بقوله لان التمسك
بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة
عن اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا
واعترض عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بان جواز التمسك
بظاهر القرآن في مسائل الاصول والفروع ثابت ضرورة من الدين او
باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وان لم يعلم حجية كل اجماع
انتهى فان قلت كيف يعد الاجماع مع افادته القطع من مظان الاجتهاد
قلنا قد مر في ذيل ما اشرنا اليه من تعيين المدارك من الكتاب والسنة
اه ودخوله في مدارك الاحكام الاجتهادية باعتبار افراده المظنونة الوقوع
المعلومة الحجية كالمنقول بخبر الواحد منه عند غير الغزالي وبعض الحنفية
او ما يجري مجراها الرابع القياس الذي اول من دان به من الناس كما هو
المشهور هو ابو حنيفة عمل به في زمن الصادق عليه السلم ولم يتنبه
لبطلانه بما وصل اليه منه عليه السلم في ذلك كما يدل عليه الاخبار
والآثار وهو عبارة عن مساواة فرع الاصل في علة حكمه او اجراء حكم
الاصل في الفرع الجامع فله اركان اربعة وكذا اقسام مفصلة بينهم
لشروطها يعملون بها مطلقا ويأولون ما يدل على سقوطه من ظواهر الكتاب
والاحاديث عن اقتضاء غير المعلوم المانعة من اتباع الظن ولا يكتفون الى

الكار

بيان طريقة المتاخرين من الامامية رضوان الله عليهم في الاجتهاد

الكار لكثير من الصحابة كابن عباس وشيعته له كما هو المشهور ولا الى اجماع الائمة الطاهرة
على بطلانه ولا الى ظهور كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها مع التخالف
وانما العمدة في مستنده بينهم بعض ما يرونه ظاهرا فيه من الكتاب والسنة
الخامس دليل العقل كالاستصحاب والبراءة الاصلية والاستحسان والمصالح
المرسلة ونحوها ففي هذا الخامس يندرج امور كثيرة ستقف على حقيقة معظمها
عن قريب هذا هو حكاية الاصول العامة واما الخاصة من مجتهدي علماء الشيعة
الامامية رضوان الله عليهم وان وافقهم الاكثر في الاكثر من تلك الاصول بحسب
الظاهر ولكن بالتزام ضروريات مذهبهم فيها ورعاية اجراء ما تلقوه من
ائمتهم عليهم السلم عليها صارت ممتازة عن اصولهم امتيازا كادت تنقلب
حقيقة اخرى فضلا عن الكتاب برجوعهم فيه الى التفسيرات الماخوذة عن المعصومين
عليهم السلم والتاويلات الماثورة عن العلماء الراسخين عن كتابا كانه غير كتابهم وصارت
السنة باخبارهم عن احوالها وعدم اعتقادهم على رجالها وسؤالهم اهل
الذكر عن مشكلاتها واخذهم عنهم معاني معضلاتها ومتشابهاتها سنة مثمرة
مفيدة خلاف سنتهم ثم اضافوا ايضا الى مختارها من الآثار والاخبار المحفوظة
لهم من اهل البيت المترجمين لصاحب الشريعة الموافقين له في السنة والطريقة
اضعاف مضاعفها فقلما يقع واقعة لا يمكن استنباط حكمها من جزئياتها
وكلياتها وشذ ما يحدث حادثة لا يتيسر استخراج الخلاص منها عن اصولها
وفروعها قال الشيخ البهائي ره في رسالته الموسومة بالوجيزة في الدراية وما تضمنته
كتب الخاصة رضوان الله عليهم من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلم
تزيد على ما في الصحاح الست بكثير كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقد
روى راو واحد وهو ابان بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد الله جعفر
بن محمد الصادق عليهما السلم ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال
انتهى هذا ولكن اتبعوهم في تقسيم الاحاديث الى الاقسام المشهورة بينهم
مخالفا لقدمائهم وهو ايضا في الحقيقة اتباع في الاسم لا المسمى كما لا يخفى وعذرهم
في ذلك على ما ذكره صاحب كتاب المنتقى ان القدماء كانوا يستغنون
عنه في الغالب بكثرة القراين الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على
ضعف فلما اندرست تلك الآثار اضطر المتأخرون الى تمييز الخالي من
الريب وتعيين البعيد عن الشك ثم قال ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح
قبل زمن العلامة الا من السيد جمال الدين بن طاوس ره واذا اطلقت الصحة

فى كلام من تقدم فمرادهم منها الثبوت او الصدق انتهى وقال الشيخ البهائى ره فى
مشرق الشمسين بعد ذكر ما يقرب من ذلك فى عذرهم عن ابتداع هذا الاصطلاح
ثم انهم اعلى الله مقامهم ربما يسلكون طريقة القدماء فى بعض الاحيان فيصفون
مراسيل المشاهير كابن ابى عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من انهم لا
يرسلون الا عن عدل يثقون بصدقه بل يصفون بعض الاحاديث التى فى سنده من
يعتقدون انه فطحى او ناووسى بالصحة نظرا الى اندراجهم فيمن اجمعوا على تصحيح ما
يصح عنهم وعلى هذا جرى العلامة فى المختلف حيث قال فى مسئلة ظهور فسق
امام الجماعة ان حديث عبد الله بن بكير صحيح وفى الخلاصة حيث قال ان
طريق الصدوق الى ابى مريم الانصارى صحيح وان كان فى طريقه ابان بن عثمان
مستندا فى ذلك الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح منهما وقد جرى شيخنا الشهيد
طاب ثراه على هذا المنوال ايضا كما وصف فى بحث القراءة من الشرح الحديث
الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة وامثال ذلك فى كلامهم كثيرة فلا تغفل
انتهى واما الاجماع فباشتراطهم فيه دخول المعصوم او ما يقرب منه صار من
الحجج التى لا ريب فيها فلم يعتبروا الاجماعات المختلفة المتداولة بين العامة فانه غير
معتبر عندهم ظنا بالحكم فضلا عن العلم بل العلم حاصل لهم بخلاف كثير منها من
جهة التواتر عن الائمة عليهم السلام ولهذا المبحث زيادة توضيح وتفصيل يجيء
عن قريب فى مقامها ان شاء الله تعالى واما القياس فعندهم ساقط من الاعتبار
لتواتر الروايات عن الائمة عليهم السلام فى النهى عن استعماله قال المحقق الحلى ره
فى رسالته فى اصول الفقه بعد تحديد الاجتهاد وبما يشمل القياس فان قيل يلزم
على ذلك هذا ان لا يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه
ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثنى القياس كنا
من اهل الاجتهاد فى تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التى ليس احدها القياس انتهى
والمشهور بينهم ان ابا على بن الجنيد من قدمائهم كان يستعمله ولكن قيل لنا
انه رجع عنه اخرا نعم جمع منهم قد يستعملون طريق الاولوية ومنصوص العلة
اعتقادا منهم تحقيقهم انهما ليسا منه وان ادخلها العامة فى اقسامه واكثر
المخالفين من قبيل القياس عن رسول الله صلعم وعن امير المؤمنين ع احتجاجا لخاصة
على احد الصورتين المذكورتين واما دليل العقل فقد حصره بعض متبعى الاصول
منهم فى احد سمى الاستصحاب وبعضهم ضم اليه امورا اخر وخرج عن المجموع
بدلايل العقل فينبغى اولا تصوير ان دليل العقل كيف يتصور ان يعد من جملة

تصويران دليل العقل كيف يعد من المدارك الشرعية

الادلة

الادلة الشرعية ثم الشروع فى تفصيلها فنقول المراد من دليل العقل هنا ما اعتقد العقل
من جهة ان الحكم الشرعى يجب ان يكون على طبقه وان لم يقم عليه شيء من الادلة
الثلثة فبهذا الاعتبار يكون شرعيا ايضا وقد عد منه المحقق فى المعتبر والشهيد
فى الذكرى رحمهما الله وجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم و
استحباب الاحسان ونحو ذلك قال السيد المرتضى قدس سره فى الذريعة فى اثبات
الاباحة ما لم يرد به شرع بعد دعائه انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الآجلة
فهى العقاب انما نعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذى يجب ان يرد به لو كان ثابتا
انتهى ووجهه ان عدم الاعلام منه تعالى بالقبيح وهو منفى عنه تعالى بالاصول
الدينية وههنا دقايق لا بد من التنبيه عليها للتبصرة فى المباحث الاتية
الاولى ان المنكرين الحسن والقبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا ينبغى لهم
ان يتمسكوا فى فقههم بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه فان
اثبات حكم شرعى بالعقل اعتراف بحجيته عند التحقيق مع ان الواقع منهم
خلافه الثانية ان اثبات الحكم الشرعى بالعقل الموقوف على اثبات ان
مرتكب القبيح العقلى مثلا كما انه ملوم فى العاجل معاقب فى الآجل ايضا حتى
صار حراما شرعيا وهذا خلاف التحقيق الذى ذهب اليه الفحول من
العلماء ويدل عليه ظاهر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
والاخبار المأثورة بل المتواترة معنى فى انه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث
الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة الثالثة ان حكم
العقل بان الحكم الشرعى فى المسئلة الفلانية يجب ان يكون هكذا انما يتصور
اذا افاد الدليل ظنا به لا اقل وبعض من هذه الدلايل كالاستحسان والمصالح
المرسلة وان لم يبعد فيه ذلك ولكن بعضا اخر منها كاصالة النفى وما يشبهها
وما يشبهها مما يستبعد فيه افادة ظن عدم الحكم بل التحقيق ان غايته ما
يحصل للعقل من مثلها الحكم بان طريق العمل هو هذا واين ذلك من الحكم الواقعى
الذى يطلب اهل الاجتهاد تحصيل الظن به فافهم اذا عرفت هذه الدقايق
فاعلم ان عمدة دلايل العقل التى اشتهر عدها من جملة الادلة
الشرعية امران الاول الاستصحاب وهو اثبات الحكم او نفيه فى الزمن
الثانى تعويلا على ثبوته او نفيه فى الاول فيكون قسمين استصحاب
الاثبات واستصحاب النفى فالاول حجة عند جمع من اعلام الحنفية
دون الثانى والثانى عند جمع آخر دون الاول ومعه والشافعية وبعض

اشكالات فى عد داكثر دلايل العقل من المدارك الشرعية

بيان المعتبر من الاستصحاب وغير معتبر منه

نقل مكاتبة بين البيضاوي والعلامة ره

الحنفية على حجية الجميع واكثر الحنفية على الثاني خاصة وقد يطلق الاستصحاب
على العمل بمثل الحكم السابق وبهذا المعنى لا يكون معدودا من تلك الادلة وقد كان
اشتبه ذلك على بعض نقل ان القاضي البيضاوي لما وقف على افادة
العلامة الحلي ره في بحث الطهارة من القواعد بقوله ولو تيقنهما اي الطهارة
والحدث وشك في المتأخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه
انتهى كتب بخطه الى العلامة يا مولانا جمال الدين ادام الله فواضلك انت امام
المجتهدين في علم الاصول وقد تقرر في الاصول مسئلة اجماعية هي ان الاستصحاب
حجة ما لم يظهر دليل على رفعه ومعه لا يبقى حجة بل يصير خلافه هو الحجة لان خلاف
الظاهر اذا اعتضد بدليل صار هو الحجة وهو الظاهر والحالة السابقة على حالة
الشك قد انتقض بضده فان كان متطهرا فقد ظهر انه احدث حدثا ينقض
تلك الطهارة ثم حصل الشك في رفع هذا الحدث فيعمل على بقاء الحدث
باصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب الاول وان كان محدثا فقد
ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتأخرة عنه ثم حصل الشك في ناقض هذه الطهارة
والاصل فيها البقاء وكان الواجب على القانون الكلي الاصولي ان يبقى على
ضد ما تقدم انتهى كلامه فاجاب العلامة قدس سره وقفت على افادة
مولينا الامام العالم ادام الله فضائله واسبغ وتعجبت من صدور هذا الاعتراض
عنه فان العبد ما استدل بالاستصحاب بل استدل بقياس
مركب من منفصلة مانعة الخلو بالمعنى الاعم عنادية وحمليتين وتقريره
انه ان كان في الحالة السابقة متطهرا فالواقع بعدها اما ان يكون
الطهارة وهي سابقة على الحدث والحدث الرافع للطهارة
الاولى ويكون الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الامر منهما لانه صدر عنه
طهارة واحدة رافعة للحدث في الحالة الثانية وحدث واحد رافع
للطهارة وامتناع الخلو بين ان يكون السابقة الطهارة الثانية او الحدث
ظاهر ويمتنع ان يكون الطهارة السابقة وان كانت طهارة عقيب طهارة
فلا تكون رافعة للحدث والتقدير خلافه فتعين ان يكون السابق الحدث
وكلما كان السابق الحدث فالطهارة الثانية متأخرة عنه لانه طهارة
واحدة رافعة للحدث فاذا امتنع تقدمها على الحدث وجب تأخرها
عنه وان كان في الحالة السابقة محدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون السابق
الحدث او الطهارة والاول محال وان كان حدث عقيب حدث فلم

يكن

ذكر الصورتين المعتبرتين من الاستصحاب اتفاقا

ذكر كيفية علمهم بالبراءة الاصلية وبيان عدم حجيتها على التحقيق

يكن رافعا للطهارة والتقدير ان الصادر حدث واحد رافع للطهارة فتعين
ان يكون السابق هو الطهارة والمتأخر هو الحدث فيكون محدثا فقد ثبت
ان حكمه في هذه الحالة موافق للحكم في الحالة الاولى بهذا الدليل لا بالاستصحاب
والعبد انما قال استصحبه اي عمل بمثل حكمه انتهى كلام العلامة ولما وقف
القاضي البيضاوي على هذا الجواب استحسنه جدا واثنى على العلامة
وقال المحقق الاسترابادي في الفوائد اعلم ان للاستصحاب صورتين
معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احدهما
ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلعم الى ان يجي صد
بنسخه وثانيتهما انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون
الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل آخر وكونه على
وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان
مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا
لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون
قول الحجام المسلم او في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق
المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى والثاني الامر الثاني متضمن
للامر الاول وهو الاستصحاب البراءة الاصلية ويقال لها اصالة النفي
وهي غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال
بحجيتها جميع العامة والمتأخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي ره صرح في
اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على
ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك بها في غير ما يعم به
البلوى على ما يظهر من اوائل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به
البلوى وغيره ههنا ان يق ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا
واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه انه لو كان الحكم بخلاف ما لم يعم به
البلوى ولا يخفى انه يرجع ح هذا الاصل الى اصل آخر مشهور بل متفق عليه
بينهم هو ان عدم مدرك شرعي للحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك
شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في اصوله كلام مفيد لما هو المقصود في
هذا المقام قال اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى
مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية
فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك

قول القصاب المسلم او من في حكمه وقد يكون صح

فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه
شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه
الثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدل عليه احدى تلك الدلائل
لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف
بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة فما كانت ادلة الشرع منحصرة
فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا
على نفي الحكم انتهى وقال المحقق الاسترآبادي الاشتباه قد يكون في وجوب
فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته
مثلا وقد جرت عادة العامة وعادة المتأخرين من علمائنا الخاصة بالتمسك
بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى
اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة او
يختصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن معارض
معادل وعلمنا بان كل ما جاء به نبينا صلعم مخزون عند العترة الطاهرة عليهم
السلام وعلمنا بانهم لم يرخصونا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم
الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا
الاحتياط في بعض صوره انتهى ولا يخفى ان الاشتباه في الاحكام غير منحصر في
ذينك المقامين بل قد يكون في استحباب فعل وعدمه وفي كراهة فعل وعدمها
بل في اباحة فعل وعدمها ايضا وبالجملة يجري ذلك الاشتباه في جميع
الاحكام الخمسة فيلزم من كون البراءة مظنة لعدم الحكم ان يرجح المجتهد
بها في كل من هذه الصور جانب العدم وقد مر الاشارة الى انها ليست
مظنة للحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد ولزوم العمل على طبقه و
ليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض حصول ظن في هذه
الصور بهذا الحكم فقد مر الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها
بل هو من مدرك آخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم
يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه
مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي
بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم نعلم شمول الحكم الاول لها
والحاصل ان هذه الاصالة وما على حالها ليست امارة في نفسها للشيء
نفيا تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد ايضا يجب ان يكون حجة اصلا

فلا يحتاج

فلا يحتاج في ابطالها الى تجشم اجزاء الدلائل المبطلة لاصل الاجتهاد فيها بل لا يناسب
المقام فان التعرض لابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها بتلك الدلائل تقتضي
التنزل بتسليم اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزل ايضا وسلمنا افادتها
الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجب ان يختص على هذا التقدير ايضا بصورة عدم
تحقق معارض لها ولو كان في غاية الضعف فان وجود اصل المعارض كاف
لاسقاط حكمها فلا يتصور ان يفيد معه ظنا بعدم الحكم وهذا ظاهر بالوجدان ولكن
كثيرا ما يستدل بها العلامة ره في المختلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض ولو
كان قويا ايضا كما يظهر بالتتبع وايضا كثيرا ما يتمسك بها في مقابل من يتمسك
في الاثبات بالاحتياط كما في مسئلة قدر كفارة الشيخ والشيخة اذا افطرا للمشقة
هل هو مد او مدان وذهب الشيخ ره الى المدين محتجا بالاحتياط وافتى العلامة
بالمد متمسكا بالبراءة في مقابل الاحتياط المذكور وربما يعكس الامر فيتمسك
بالاحتياط في مقابل البراءة كما في مسئلة قدر الفطرة من اللبن المردد بين اربعة
ارطال وستة ارطال رجح العلامة بالاحتياط على الاربعة الموافقة للبراءة
وكما في مسئلة قضاء صوم السبعة بدل الهدي هل يجب على ولي المكلف
الذي مات قبل صومها مع القدرة عليه ام لا رجح الوجوب على نفيه موافقا
لما ذهب اليه الصدوق ره متمسكا بالاحتياط في مقابل البراءة والتحقيق في
هذا المقام ان الاحتياط المذكور ايضا لا يوجب ظنا بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة
العمل لا غير فعلى تقدير صحة الاجتهاد ايضا يكون اثبات حكم به كنفي حكم بالبراءة
فالتمسك في اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما في مقابل الاخر
وخصوصا بالبراءة في مقابل الاحتياط مشكل جدا فلا تغفل ثم اعلم انهم قد تمسكوا
في الفقهيات باصول اخر سوى اصالة البراءة كقولهم الاصل عدم اجزاء
كل من الوجوب والندب عن الآخر والاصل عدم بلوغ الماء كرا والاصل
صحة البيع والاصل صحة تصرفات المسلم وامثال ذلك والضابط
فيها ان لا يعتبر شيء منها الا ما له مستند من كتاب او سنة او ما يجري
مجريهما في حكم القواعد الكلية المتلقاة من الشارع فيجب ان يؤخذ
ان لم يظهر لها مخصص معتمد عليه كقولهم عليهم السلام الماء كله طاهر حتى
تعلم انه قذر وقولهم لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين
آخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شيء يكون فيه حرام
وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وامثال ذلك

ذكر بعض الاجتهادات المبنية على البراءة في مقابل الاحتياط او عكسها من العلامة

بيان حال غير الاستصحاب والبراءة من الاصول المعمول بها بينهم

المجتهدين فربما يتعقلون قاعدة كلية باستقراء غير تام لاحكام جزئية منها او
يأخذون ظاهر عام بدون التفات الى مخصصه ثم يضعونها في القياس
المرتب لاثبات حكم موضوع القضية الكلية فينتجون منه نتيجة فيعارضون
بها روايات صحيحة صريحة في التخصيص كما في مسئلة الحيض هل يجامع الحمل
ام لا ذهب الى الاول السيد المرتضى وابنا بابويه رحمهم الله لصحيحة عبد الرحمن
وصحيحة صفوان وصحيحة ابي بصير والى الثاني ابن ادريس موافقا لابن الجنيد
واحتج على ما نقل عنه العلامة ره في المختلف بقياس من الشكل الثاني تحريره
كل حامل مع رؤية الدم صحيح طلاقها اجماعا ولا شيء من الحائض بصحيح طلاقها
اجماعا فحسب الكبرى قاعدة كلية فاستنتج منه لا شيء من الحامل المذكورة
كلام الشيخ فخر الدين
بحائض فعارض بها تلك الروايات المخصصة فجوابه ان هذه القاعدة
ليست بكلية لظهور تلك المخصصات ويمكن ان يحمل على هذا ما اجاب
عنه ره فيه بعد ذكر الروايات بالمنع من كون الحائض مطلقا لا يصح طلاقها
ثم قال ولهذا اجاز لنا طلاق الغائب مع الحيض فقوله ولهذا الخ على سياق
التفريع ظاهر في ان المناط لمنع الكلية وجود تلك الروايات لا تجويز طلاق
الغائب مع الحيض وكأنه غفل عن هذه الدقيقة ولده الشيخ فخر الدين في الايضاح
فذكره في الجواب على سبيل السند المساوي للمنع فيرد عليه انه غير حاسم
لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق في القياس بطلاق الحاضر فافهم
ومما يناسب ذكره المقام ان صاحب الفوائد ره ذكر في جملة اغلاط القوم
نقل بعض ما ذكره صاحب الفوايد ره في جملة اغلاط القوم
ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين بشك ابدا وانما
تنقضه بيقين اخر جار في نفس احكامه تعالى ثم قال وقد فهمناك انه مخصوص
بافعال الانسان واحواله واشباههما من الوقايع المخصوصة وذكر ايضا من
جملتها ان كثيرا منهم لم يتفطنوا بالفرق بين ما علمنا نجاسة شخص محصور
بين شخصين معينين او اشخاص معينة او حرمته ولم نقدر على التمييز بينهما
او بينها وبين ما اذا لم نعلم نجاسة شخص او حرمته فاجروا حكم الصورة
الثانية والاحاديث الواردة فيها في الصورة الاولى وذكر ايضا من
جملتها ان جمعا من ارباب التدقيق زعموا انه اذا علمنا نجاسة ثوب
مثلا لا نحكم بطهارته الا اذا قطعنا بازالتها او شهد عندنا شاهدان عدلان
لان اليقين لا ينقض الا بيقين او بما جعله الشارع في حكم اليقين وهو شهادة
العدلين في الوقايع الجزئية ثم قال وانا اقول لنا على بطلانه دفعهم دليلان

الاول

الاول ان اللبيب الذي تتبع احاديثنا بعين الاعتبار والاختبار يقطع بانه ليس فيها
منها ان كل ذي عمل مؤتمن في عمله ما لم يظهر خلافه وانه ثبت انا نعلم كما علمنا
فانظر الى الاحاديث الواردة في القصارين والجزارين وحديث تطهير
الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح في ان الحجام مؤتمن في تطهير موضع
الحجامة لكن لا بد من قريحة قويمة وفطنة مستقيمة والا لا تتعب نفسك
وغيرك فان كلا ميسر لما خلق له والدليل الثاني انها مما يعم به البلوى
فلو كان حكمها مضيقا كما زعموا لظهر عندنا منه اثر واضح بين ولم يظهر منهم
عليهم السلم الا ما يدل على التوسعة والله اعلم بحقايق احكامه وقد بلغني ان جمعا
من فحول علمائهم الورعين يهبون الثياب النجسة للقصارين ثم يرجعونها
ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة غير نافعة وذكر ايضا من
جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم السلم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه
قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم يعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة
يحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مرادهم عليهم السلم ان كل صنف فيه طاهر وفيه
نجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين
فرديه بعلامة فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام
مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
ذكر اعتراض بعض الفضلاء على صاحب الفوايد
فتدبر انتهى واعترض على الاخير بعض الفضلاء فقال ان المسلم اذا اعار ثوبه
للذمي الذي يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل
هذا الثوب الذي هو مظنة النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه
في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة او لا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه
عليه السلم قرر في الجواب قاعدة كلية بان ما لم تعلم نجاسته فهو طاهر
والفرق بين الجهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا
لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يمكن اقامة دليل عليه
ثم قال وايضا فرقه بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها بالحكم
ظاهر فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة
ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس هل هو طاهر
او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام في الحلال
نقل بعض الاجتهادات المبنية على بعض المسائل الطبيعية والالهية
والحرام انتهى فتأمل ثم ان بعضا من ارباب التدقيق من المجتهدين ربما
يتجاوزون في اجتهادهم عن امثال تلك الاصول ايضا فيثبتون بعض

الاحكام الشرعية على المسائل الطبيعية او الالهية ويسمون الخوض في
امثال ذلك تحقيقا كما في مسئلة تطهير الزيت المتنجس بالضرب الكثير في الماء
فرعه بعضهم على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى لو هما منه ان الماء
يتخلل به في جزئين فيطهر وكما في مسئلة طهارة الكلب والخنزير اذا صار ملحا
بوقوعهما في المملحة وطهارة العذرة اذا صارت ترابا بمرور الزمان علق صاحب
الايضاح ره الطهارة فيهما على عدم اشتراك الاجسام وعدم بقائهما كما
هو مذهب النظام وكما في مسئلة انضمام الشكّ الى الحنطة الموافقة له طبعا
لا الى الشعير المشابه له صورة في الزكوة علقه على اتحاد المادة في الصورة
الجسمية ولزوم اتحاد الحقيقة عند اتحاد الطبيعة الصادرة عن الصورة
النوعية وكما في مسئلة وجوب ردّ العصير المغصوب بعد صيرورته خلا
الى مالكه قال صاحب الايضاح والتحقيق ان هذا يبتني على ان الذوات
هل هي متساوية واختلافها باعراض واحوال كمذهب الجبائيين او مختلفة
كمذهب ابي الحسين فعلى الاول يجب رده وعلى الثاني لا يجب لانه غير
المغصوب وكما في مسئلة استحقاق الاجرة على العمل في العين التالفة
عند الاجير من غير تفريط قال فيه والتحقيق انه هل هو علة معدة للصفة
الحاصلة المقصودة كقول ابي الحسين البصري ومن تبعه من المعتزلة باحتياج
الباقي الى المؤثر او علة فاعلية كما قال المرتضى ومن ذهب الى استغناء
الباقي عن المؤثر من المعتزلة فعلى الاول الاجارة تقع على حركاته وعمله والله
تعالى يفيض الصفة الحاصلة بعد ذلك عند تمام الاستعداد بالعمل
فيستحق الاجرة وعلى الثاني ان قلنا انها تحدث على ملك المالك
ابتداء احتمل استحقاق الاجرة لانه ادخل في ملكه العوض ويده نيابة
عنه ويده يد المالك كالوكيل والمستعير ويحتمل عدمه لعدم وصولها اليه
وفي المعاوضة لا يستحق تسليم العوض الا بتسليم الآخر ولان وجودها
كعدمها وان قلنا انها تحدث على ملك العامل وتنتقل منه الى المالك
لم تقع المعاوضة والانتقال على موجود فلا يستحق العامل اجرا وكما في مسئلة
الوصية المطلقة للاخوة بل يعتبر فيها رعاية تأكد القرابة فيفضل الاخ من
الابوين على الاخ من الام كما في الميراث ام لا فبنى تحقيقها على تحقيق
معنى التشكيك بل هو باعتبار اجتماع الامثال او الاضداد او باختلاف
الانواع فتدبر هذا ما ساعد عليه الوقت من بيان طريقة اهل الاجتهاد

وغيرهم

وغيرهم مع رعاية نوع توسط بين الاجمال المخل والتفصيل الممل وسيجي لبعض
هذه المباحث تفصيل مناسب في محله ان شاء الله تعالى وينبغي ان نختم
الكلام ههنا بوصية هي ان المناسب لاهل الورع وارباب التقوى من
الطائفتين ان يراعي في العمل بالاحكام الشرعية ما يتيسر له من الاحتياط المندوب
اليه المرغب فيه بالاتفاق فيختار في المسائل المختلف فيها مهما امكن
طريقا لا يعارضه رواية ولا يرده دراية يتفق في حسنه الآراء والآثار
ويشهد على صحته القواعد والاخبار فانه مسلك لا ريب فيه وسبيل لا
عيب عليه وفقنا الله لاتباع الحسنات واعاذنا من ارتكاب
السيئات والتورط في الشبهات **الاجماع** هو عبارة عن اجتماع خواص
طائفة على حكم علمي او عملي حقيقة او حكما وبعبارة اخرى اتفاق الكلمة او
ما في حكمه من اعيان قوم في امر عقلي او نقلي والمبحوث عنه اجماعهم المطلوب
معرفة مواقع اتفاقاتهم بالاستقراء اما العقلاء او ارباب الملل او اهل ملة
او جمع منهم والمشهور في تعريفه عند الاصوليين من العامة كابن الحاجب
في المختصر اجماع المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر وبعضهم زاد عليه
الى انقراض العصر وبعضهم زاد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وعرفه
الغزالي باتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية والعلامة ره
في التهذيب باتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور
والظاهر من عدم اشتمال هذه التعريفات على بعض الاجماعات
من الطوائف المذكورة ان منظورهم هنا تحديد ما هو حجة منه في اثبات
الاحكام الشرعية فعلى هذا لا يناسب خروج اجماع اهل المدينة عن
تعريف ابن الحاجب لكونه حجة عنده وكذا خروج اجماع العترة
عن تعريف العلامة لذلك الا بتكلف فلا تغفل وستحيط بعد الاطلاع
على مباحثه بفوائد اكثر القيود وعوائده في تلك التعريفات فتفصيلها ههنا
تطويل بلا طائل وانما العمدة هنا النظر في امور اربعة **الاول** امكان ثبوته نقل
عن النظام وبعض الشيعة القول باستحالته مستندا بان الاتفاق المذكور
فرع التساوي في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع عن ذلك
عادة وبان الاتفاق اما عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله الينا او عن ظني
فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب بمنع هذه المقدمات
فانها استبعادات **الثاني** امكان حصول العلم به فان المنكرين للاجماع

وصية في رعاية الاحتياط في الاعمال مهما امكن ٩

تعريف الاجماع بما يشمل اجماعات العقلاء وارباب الملل وجماعة من اهل ملة كالامامية ٩

كلام على ابن الحاجب والعلامة في عدم جامعية تعريفهما للاجماع

مختلف فيها اقوال الحسن وادخل فيه امة محمد صلى الله عليه وآله وكذا المختصر والاولياء العابدين لا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم في شرح التهذيب

بناء على ان المراد باهل الحل والعقد المجتهدين فتامل

زعموا انه على تقدير ثبوته فى الفرض لا يمكن ثبوته عنهم والعلم باتفاقهم فالوا فى بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم فى المسئلة الفلانية بالحكم الفلانى ومن انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمداً لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره فى مطمورة او خمولة فلا يعلم له اثر او كذبه فى قوله رايى فى هذه المسئلة كذا والعبرة بالراى دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم فى ان واحد بل فى زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الراى قبل قول الاخر به فلا يجتمعون على قول فى عصر وقال الفخر الرازى فى المحصول والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل **الثالث** نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه يستحيل عادة لان الاحاد لا تفيد العلم به فتعين التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منه وينقلوا عنهم الى اهل التواتر وهكذا طبقة بعد طبقة الى ان تتصل بنا قال العضدى فى شرح المختصر بعد نقل ذلك الدليلين عن جانب المنكرين والجواب عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك فى مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان انتهى ولا يخفى ان المثال لا يناسب ما هو المقصود فى هذا المقام فانه يمكن ان يدفع بان امثال هذا من الامور التى لا شبهة فيها فعلمنا بالاجماع عليه من جهة علمنا بانه مما لا يخالف فيه عاقل لا من جهة السماع وتطابق الاخبار وتتبع الاثار كما هو المطلوب ولهذا اعترض بعض الافاضل وافاد فى رد هذا الجواب ان هذه الاحتمالات قريبة الوقوع لا بد لنفيها من دليل واين الضرورة حتى يصادمها والتحقيق ان المطالب ان كانت من الضروريات كوجوب الصلوات الخمس وامثاله او من النظريات القطعيات مما يقوم عليه الدليل القطعى فيمكن الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل والتفحص بل بطريق العقل من حيث انه لما كانت حقية الحكم ظاهرة للعقل لا تكاد تخفى على مجتهد يحكم

كلام مع العضدى فى عدم انطباق مثاله للمطلوب

كلام على بعض الفاضل فى الاعتذار بمثال العضدى

العقل بانه لم يخالفه احد من المجتهدين قطعاً فيحكم بالاجماع على هذا الحكم ولا يخفى ان فى امثال هذه المطالب لا يحتاج الى الاجماع ولا يبحث عنه فيها فامكان الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع فى شئ ولا يضر لنا فى الاطلاع اذا كان مراده نفى الاطلاع عن الاجماع المفيد وان لم يكن كذلك بل كانت من المطالب النظرية الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية مما يستدل عليها بالاجماع وتحصيل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالاجماع لا بالعكس فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها متعسر بل متعذر خصوصاً بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار الاسلام فى المشارق والمغارب وكثرة العلماء والمجتهدين اذ طريق الاطلاع فى هذه المطالب منحصر فى التفحص التام الذى لا يخرج عنه احد من المنتشرين فى المشارق والمغارب مع عدم خفائهم وعدم كذبهم وضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون بتلك السهولة التى زعمها الفقهاء حتى ادعوها فى اكثر المطالب والاحكام وما قال الفاضل الشيرازى من ان تلك الوجوه لا تجرى فى الاجماع المنعقد فى اوايل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين ففيه نظر اذ يجرى فيه احتمال الكذب فى شئ من المواضع انتهى كلام بعض الافاضل والتحقيق فى هذا المقام ان العبرة فى الاجماع ليست بالآراء كما توهم بل الدلايل على حجيته عقلا ونقلا كما ستعرف انما تدل لو تمت على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل وهو المناط لها وان امتنع اجتماع ارائهم ايضا عليه وان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول العلم باتفاقهم على حكم يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القراين الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم فى تلك المسئلة مخالف لظهر منه اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة يسميها المنطقيون والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف ويستعملونها فى المطالب العظيمة كما انهم فى الاستدلال على وقوع عجز العرب عن معارضة القران قالوا لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوافر الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كساير العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لحماد

ع
بيان ان اتفاق الاراء غير ماخوذ فى الاجماع كما توهم بعض

ابن الحنفية بامضمونه لو سلمت عن دليل على وحدة الآلة فقل لو كان آلة آخر لظهر
منه اثر وايضا فان اجماع بعض الطوائف على حكم لا سبيل للعقل ومعلوم
عندنا من طريق التتبع بلا ارتياب كاجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية
المتعة واجماع الزيدية على اعتبار الخروج بالسيف في الامام بلا قدح لقيام
الاحتمالات المذكورة في حصول العلم المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم
عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق المصرحين كما اشرنا
اليه في التعريف وهذا معنى قول العلامة الحلي ره في النهاية في دفع ما مرّ من
كلام الفخر الرازي انما نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الائمة
عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار انتهى فلا يرد ما اورد
عليه بعض الافاضل من انه ان كانت تلك المسائل من قبيل المطالب القطعية
الضرورية او النظرية العقلية فلا ينفع وليس الكلام فيها وان كانت من قبيل
المطالب الفقهية الاجتهادية فدعواه محل اشكال وادعاء العلم الوجداني
فيه لا يخلو عن بعد فتأمل انتهى الرابع حجية اما اجماع الطائفة الاولى وهم العقلاء

بيان حجية اجماع العقلاء

على حكم عقلي فان كان ضروريا او ما يجري مجراه من النظر ثابت السهل الحصول
كقبح الكذب الضار ولوم المجبور وحسن العدل والصدق النافع فليس
هو لذلك الاجماع بل انما يكون الامر بالعكس فان العقل يحكم بمجرد ملاحظة
الحكم بدون تتبع لحال العقلاء بانهم يجب ان يحكموا به وهو ظاهر وان كان
نظريا مشوبا بشبهات كتعدد السموات وما يشبهه فالتحقيق ان
اجماعهم عليه حجة قطعية فيثبت الحكم به عند العقل ولا يحتاج معه الى
تجشم نظر لاثباته فانه من المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا
لنفس الامر لم يتفق اجماع العقلاء عليه مع اختلاف دواعيهم
واغراضهم وقرائحهم وعاداتهم التي ترى بسببها اختلافاتهم غريبة بينهم
بل مكابرات صريحة منهم في بعض الامور الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا
على خلاف ما في نفس الامر ويصطلحوا عليه بدون نزاع وجدال مع ان
بينهم انبياء وحججا معصومين عن الخطاء فيظهر بذلك ان ما قال السيد الشريف
في شرح المواقف تبعا لما تقدم بعد نقل دليل الفلاسفة على تعدد الافلاك
من ان مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك
لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون
الحركة للكواكب نفسه كالسابح في الماء انتهى انما هو محض اظهار عدم

نقل ذلك المحقق الاسترآبادي في الفوائد المدنية وفي مناهج البلاغة ما يوافقه في وصيته للحسين عليه السلام قال يا بني انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت افعاله وصفاته منه

تمامية

تماميته ما نقلوه من دليل الفلاسفة عليه لا لابداء احتمال باعتقاد امكان وقوعه
في نفس الامر على ما يلوح من ظاهره الموهم لموافقته اعتقاد المتشرعة المطابق
لقوله عز وجل وكل في فلك يسبحون فان سباحة الكوكب في الفلك
وجواز الخرق عليه لا ينافي التعدد وكيف وظاهر هذه الآية وصريح الآيات
الاخر ينادي عليه حتى ان انكاره بل تجويز كونه اقل من السبع الدال عليه
محكمات القرآن ملحق بانكار الضروريات الدينية فما ذكره المحقق الدواني
في الحاشية القديمة بقوله يجوز ان يكون اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة
المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي
يثبتونها بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك
الكلية في ذلك الممثل والفلك الكلي للقمر فتأمل انتهى محض تدقيق في مقابل
تدقيق العلامة الشيرازي في التحفة بكونها سبعة على الوجه الذي صوره
في مقابل تدقيق المحقق الطوسي باحتمال كونها ثمانية في مقابلة دليل
الفلاسفة على التسعة مع ان كلامه في الفلك الكلي لا في المطلق ثم انه
في نفسه غير تمام كما يظهر مما اوردوا عليه فلا يقدح في ثبوت السبع

بيان حجية اجماع اهل الملل

واما اجماع الطائفة الثانية وهم ارباب الملل فان كان على امر عقلي
صرف لا دخل له فيما يتدينون به فان علم بالقرائن ونحوها ان الانبياء
والحجج الذين في ازمانهم داخلون فيهم غير مخالفين لهم فالظاهر انه حجة
وان لم ينقل عنهم بخصوصهم نص في ذلك والا فلا وان كان على امر ديني اصلي
او فرعي ولا محالة يكون على شيء ماخوذ من انبيائهم وحججهم وكتبهم السماوية
كحدوث العالم وحشر الاجساد والثواب والعقاب وامثالها من
الاصول وكوجوب المعرفة والاتيان بالعبادات من الفروع فلا شبهة
في حجيته والوجه ظاهر واما الاجماع الطائفة الثالثة وهم اهل ملة واحدة
فان كانت غير ملة الاسلام فاجماع اهل الملة في الحكم وان على حكم
منسوخ فهو حجة لهم لا لغيرهم وان كانت ملة الاسلام الناسخة لجميع
الملل فاجماع اهلها حجة مطلقا وهذا المقام هو الذي تكلم فيه الاصوليون
اثباتا ونفيا فان النظام من العامة وبعضا من الشيعة وطائفة من
الخوارج انكروه والتحقيق في بيان حجيته ان يقال قد دلت البراهين القطعية
على عدم خلو الزمان من معصوم كالنور في محله فاذا فرض ان خواص جميع
الامة اتفقوا على حكم بلا خلاف فيكون المعصوم بينهم وهو اخص الخواص

اهلها كاليهود والنصارى على حكم غير منسوخ هو كاجماع صح

بيان حجية اجماع المسلمين على طريق الخاصة

يجب ان يكون الحكم حقا لعدم جواز الخطاء عليه وهذا الدليل العقلي هو المعتمد
في حجيته عند الخاصة ويدل على حجيته اجماع الطوايف السابقة ايضا كما مر
الاشارة اليه قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة عند ذكر تعريف
القوم للاجماع المشتمل على قولهم من هذه الامة ولو اسقطنا قولنا من هذه الامة
لم يضر بنا على ما نعتقده من عدم خلو الزمان عن المعصوم فليس عصمة الامة عن
الخطاء من خواص نبينا صلعم واما مخالفونا فحيث جوزوا الخلو عن المعصوم
جعلوا عصمة الامة عن الخطاء من خواصه صلى الله عليه وآله وخصوا العصمة
عن الخطاء بهذه الامة فاختص الاجماع الذي هو حجة بهم واما نحن
فلا نخصه بهم لدخول المعصوم في كل زمان فيهم فان قلت كلام العلامة
في اول كتاب النكاح من القواعد وغيره صريح في ان عصمة الامة من
خواص نبينا صلعم قلت الذي نقلته عن والدي قدس الله روحه وهو
نقله عن مشايخه بان المراد بتلك العبارة ان امة نبينا صلعم معصومون
عن المسخ والخسف دون امم الانبياء الباقين وبهذا يندفع اعتراض
الشارح المحقق الشيخ علي طاب ثراه على العلامة عطر الله مرقده
ان اختصاص العصمة بامة نبينا صلعم لا يوافق مذهب الامامية
من عدم خلو عصر من الاعصار عن المعصوم فان العلامة لم يقيد عصمتهم
بكونها عن الخطاء فحمل كلامه على ما نقلناه عن المشايخ لئلا يلزم مخالفته
لما اجمع عليه الامامية انتهى ولا يخفى ان عدم جواز خلو زمان عن
معصوم لا يستلزم عصمة كل امة في كل زمان عن الخطاء لامكان اختفاء
المعصوم في بعض الازمنة السابقة في نبي ذلك الزمان فيجوز
على جميع امته الخطاء فعلى هذا يكون عصمة الامة عن الخطاء من الخواص ص
الاضافية لنبينا صلعم وان لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو
امثال ما روي عنه صلى الله عليه واله من قوله لا تجتمع امتي على
الخطاء كما سيجيء جملة دلائلهم النقلية على حجية الاجماع من وجه
التخصيص مطلقا فاحفظ هذه الدقيقة فان اوجه التخصيص هناك
محتاج الى مثلها واما العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا
عن القول بحجية اجماع امة نبينا صلعم واستدلوا عليها بدلايل
عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ما قرره العضدي تبعا للحاجبي في
شرح مختصر بقوله انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل

كلام مع الشيخ البهائي ره في وجوب عصمة كلام عن الخطاء

على

على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء والمحققين المجمعون
على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب
الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف
له حقا وهو يقتضي حقية ما عليه لقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على
ان عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر
عقلي ولتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات
في الفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع
اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحققهم والعادة
لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة انما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من
القيود وانتفاؤه ظاهر انتهى ثم ذكر توهم ورود دور عليه ودفعه بقوله
لا يقال على اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون
حجة فقد اثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع
في تخطئة المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه
من المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي
يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع
يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا
وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا
يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع
لا يتوقف على حجية لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور انتهى ولا يخفى
ما يرد على جميع هذه المراتب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم اجمعوا
على تخطئة المخالف فلا نسلم انها من قطع وجزم وكيف يمكن ان يحصل
العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان يعرف له اعتقادهم المحتمل للقطع والظن
فما يبقى بعد القدح في القطع المذكور للمستدل الا دعوى اتفاق جمع كثير
على امر هو تخطئة المخالف فلو امكن القول بحجية مثل ذلك الاتفاق
باعتبار انه يجب ان يكون عن قاطع لكان اجراء مثل هذا في اصل المطلوب
اظهر واخصر واسلم فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور في المختصر وشرحه
المردود فيهما قال العضدي استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع
يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقتضي بامتناع

ايراد على الحاجبي والعضدي في تقرير الدليل العقلي على حجية الاجماع

ذكر دليل عقلي اخر من الحاجبي والعضدي على حجية الاجماع مع ما يرد عليه وذكر كلام لبعض الافاضل مع معانى هذا الاجماع

واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

اجماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب الجواب لا نسلم قضاء
العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر واما في القياس
الجلى واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر فلا انتهى واما على دفع
النقض فبان يقال ان الناقض لو ادعى ان هذه الطوائف ايضا اجمعوا على القطع
بتخطئة مخالفيهم لكان الدفع غير منتج الا بنوع من التحكم فافهم فالوجه في هذا
المقام عدم تسليم اتفاقهم خصوصا بالنسبة الى اليهود والنصارى فان
الظاهر انهما لم يخلوا عن معتقد للحق في دينه فقط وان كان الاكثر منهما على هذا
الباطل واما على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة خلو مثل هذا الاجماع
عن وجود نص لا يمتنع في الاجماع المطلوب ايضا بلا ثبوت فرق كما
عرفت فلا يندفع الدور ولا يتجه القول به هنا مع الرد فيه على امام
الحرمين هناك فتدبر ومنها ما قرره ايضا بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم
على القاطع فهو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين
وانه محال عادة ثم انه اورد على هذين الدليلين ان مقتضاهما ان
الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه
ولا يقدم على القاطع اجماعا فاجاب بان الدليل ناهض في اجماع
المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطاؤا المخالف وقدموه
على القاطع مطلقا ح غير تعرض لعدم التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا
حجية الاجماع في الجملة وقد صح على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع
الصحابة والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى امكان المنع والمناقشة
في بعض هذه المراتب ايضا فلا تغفل قال بعض الافاضل بعد ذكر خلاصة
هذين الدليلين مع ما ذكر في ذيل الاول من دفع النقض بالفلاسفة وغيرهم
فاقول هذا الدليل مع الفرق بين عند التتبع والانصاف ليس الا من قبيل
الخطابيات الضعيفة التي لا تكفي في المطالب الظنية فضلا عن المطالب
التي يحتاج فيها الى القطع فان العلماء الذين اتفاقهم معلوم ويحكم بحكم حسن الظن
ان لهم دليلا قطعيا على هذا المطلب ادلة معظمهم كالشافعي وابي حنيفة
والغزالي والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وامام الحرمين والقاضي
الباقلاني وغيرهم مذكورة في كتبهم منقولة عنهم في الكتب المتداولة مع
الاعتراضات الواردة عليها بحيث لا تقبل الدفع فلا تكون ظنية فضلا
عن ان تكون قطعية ودعوى ان يكون لهم دليل قطعي على ذلك وان لم

ذكر الدلائل النقلية على حجية الاجماع مع ورود ما يمكن ان يورد عليها

ان نسخة المتفقة عنهم و نسخة

ينقل مع نقله هذه الادلة الضعيفة فبعيد غاية البعد فالظاهر ان اجماعهم
على الحكم المذكور لشبهات التي في نظرهم هي البراهين الحقة كاجماعهم
القطعي بذلك كالحكماء وما قالوا ان الاشتباه لم يقع في الشبهات فضعيف
كيف وقد وقع لاصحاب هذه الادلة باعتراف المعترضين على دلائلهم
ولو كان المراد من العلماء الصحابة والتابعين فالظاهر انه لم ينقل عنهم تخطئة
المخالف وتقديمه على القاطع بل اصطلاح الاجماع والقاطع والظني و
امثالها انما تجدد بعد عصرهم حال تدوين الكتب وتكثير الابحاث والجدال
والاجتهادات نعم ما ادعى الغزالي من التواتر المعنوي في قوله عليه السلم
لا تجتمع امتي على الخطاء لو ثبت لكان عمدة ما يمكن التشبث في
هذا المقام لكن التواتر امر وجداني يختلف بالنسبة وانما ينفع لمن حصل له
ولا ينهض حجة على الغير فتامل انتهى واما النقلية فمنها ما استدل به
الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
تقريره انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين لضمه الى مشاقة
الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد فيجب
اتباعه واعترض عليه بوجوه كثيرة منها احتمال وجوه من التخصيص
فيه لجواز ارادة سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في
الاقتداء به او فيما به صاروا مؤمنين ومنها عدم الملازمة بين تحريم
اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة
وهي ترك الاتباع ومنها ان يدل على نقيض المطلوب اذ سبيل
المؤمنين وجوب التمسك بالدليل الا بالاجماع قال السيد المرتضى
قدس سره انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون
بالصفة بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك بالمعصوم انتهى وبالجملة
هذه الآية ليست نصا في المطلوب بل غاية ما يمكن ان يدعى فيها
الظهور فيرجع في اثبات اصل كلي بدليل ظني فقط عند من لم
يجوزه واما عند من جوزه فاثبت القياس الذي من الاصول عندهم
بالظواهر كالحاجبي سلك هنا في الاعتراض طريقا اخر قرره العضدي
بقوله والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب
العمل بالدلايل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم

يثبت حجية الآية فيصير دوراً انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قد مرّ بعضها
في مبحث الاجتهاد فتذكر ومنها ما استدل به غيره وهو قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال الشيخ البهائي
ره في حواشي الزبدة وجه الاستدلال ان الوسط بمعنى الخيّر ولا خير في
المتفقين على الخطاء واورد عليه ان المراد بالشهادة في الاخرة كما قاله
المفسرون ولهم فيها عدول خيرون فلم يثبت خيريتهم وعدالتهم في الدنيا
سلّمنا لكن الآية لا تدل على خيريتهم وقبول شهادتهم في كل ما يقولونه
مع ان حكمهم ليس لشهادة بل هو قول عن اجتهاد وايضا فتجويز وقوع
الخطاء منهم احيانا عن غير عمد لا ينافي كونهم خيرا من غيرهم ولا يوجب عدم
قبول شهادتهم كشهادة العدول في الحقوق انتهى ومنها ما نقله
العلامة في التهذيب وهو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الاستدلال به ان لام الجنس
يقتضي الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر
فلو اجمعوا على خطاء لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المأمور وهو يناقض مدلول
الآية ورد بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم وبان المفرد المحلّى
بلام التعريف كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم ومنها ما استدل به
الغزالي وهو قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء ورد بوجهين احدهما انه
متواتر معنىً لوقوع روايات كثيرة بمعناه نحو لا تجتمع امتي على الضلالة
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح
الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى
غير ذلك وثانيهما انه مما تلقاه الامة بالقبول فلولا انه صحيح لقضت
العادة بامتناع الاتفاق على قبوله واستحسن الحاجبي الاول واورد
على الثاني ان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد وانكر العلامة ره في
التهذيب تواتره ولا يخفى ان ما قيل من ان كون الاجماع حجة قطعية
معلوم بالضرورة من الدين يمكن ان يكون مبنيا على تواتر هذا الخبر
الدال على حجيته لا ان يكون حجيته في نفسه من ضروريات الدين
كما توهم بعضهم واورد عليه انه سفسطة فتأمل فان قلت كيف شاع
الاستدلال بالنقليات على الاجماع او نحوه مع انه من المواضع المطلوب
فيها اليقين وان المعتزلة وجمهور الاشاعرة اتفقا على عدم جواز افادة

اعتقاد

بيان صحة الاستدلال بالعقليات على الامور العقلية

اليقين

اليقين لانه موقوف على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو
والصرف واصولها يثبت برواية الاحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى
تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب وفروعها يثبت بالاقيسة
وكلاهما ظنيان والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز
والاضمار والتخصيص ونحوها والكل لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه ثم بعد
الامرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الذي وجب تقديمه على
النقلي لئلا يلزم العمل بهما او بنقيضهما او تقديم الفرع على الاصل لكن عدم
المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم
الوجود فقد تحقق ان دلالة الادلة النقلية تتوقف على امور ظنية فتكون
الدلالة ايضا ظنية هذا هو نهاية ما يمكن ان يحرر مقصودهم والجواب عن
جميع ذلك ظاهر فان كل ظني من حيث هو يمكن ان يفيد اليقين بمساعدة
انضمام القرائن الحالية والمقالية كيف لا ولا نشك في علمنا بان استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول صلى الله عليه وآله كان في معانيها التي
يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة وكذا الحال في صيغة الماضي
والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها وكذا في رفع الفاعل ونصب المفعول
وجر المضاف اليه فيمكن ان يفيد مثل هذه العلوم الحاصلة لنا بالتواتر
ونحوه علما يقينيا بالمراد واما المعارض العقلي فقد يعلم انتفائه اذا علمنا
ان القائل صادق فقد ثبت امكان استفادة اليقين من الدلائل
النقلية عموما بلا فرق بين المطالب العقلية او الشرعية في ذلك
فتوقف صاحب المواقف في عدم الفرق من جهة اشكال العلم بالمعارض
العقلي توقف لشبه الوسواس فانا اذا علمنا صدوره عمن لا يجوز كذبه
عقلا وعلمنا انتفاء سائر الاحتمالات بالقرائن لا شك انه يحصل جزما
بانه موافق لنفس الامر ومعلوم ان الموافق لنفس الامر حق لا شبهة فيه
نعم حصول العلم منها بالعقليات التي المبادي بالنسبة اليها كالتصديق
بوجود الصانع وبعض صفاته كالعلم والقدرة وانتفاء القبيح في افعاله وافعاله
الموقوف عليها الاستدلال لصدق القائل بها محل التوهم دور لكنه
يمكن ان يدفع بانه بعد مشاهدة المعجزة او تواترها نجد في انفسنا علما
قطعيا بصدق من اتى به سواء كان بديهيا او استدلاليا شبيها
بقضايا قياساتها معها بدون توقف على شيء منها حتى انه حاصل للصبيان

كلام مع صاحب المواقف

كلام مع شارح المواقف

لمن لم يعرف الصانع وصفاته اصلا وانكار ذلك يكاد يكون مكابرة فما نقل
السيد الشريف في شرح المواقف عن الفخر الرازي من انه جزم بعدم جواز
التمسك بها في العقليات مطلقا وقال بانحصار افادتها اليقين في
المسائل النقلية كالاجماع وخبر الاحاد انما هو لنصرة جمهور الاشاعرة في الجملة
كما هي دابه مع انه قد صرح باطلاق افادتها اليقين في الاربعين وما افاده في
هذا الشرح قاصدا به الرد على التفتازاني القائل بعموم الافادة في شرح المقاصد
فقال ان النقلي يجوز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال انما لم يحصل
الجزم بعدم المعارض العقلي الدليل النقلي في العقليات وانما حصل الجزم به في
الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد
الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او بالبديهة
لزومها انتهى مدفوع بما مرّ ان قطعية صدق القائل بانه يرفع الاحتمال المذكور لانه
من يمتنع عليه الكذب لا يمكن ان يخبر بما يستحيل وقوعه والا لزم احد المحالين
وقوع المستحيل او كون الصادق كاذبا فتامل وبالجملة ظهر مما فصلنا انه غاية
ما شك فيه بعض الاذكياء في هذا المقام هي افادته اليقين في غير الشرعيات
واما فيها كالاجماع كما صرح به الفخر الرازي فهو امر ثابت بينهم حتى انه ينبغي ان
يحمل انكار الاشاعرة والمعتزلة ايضا ههنا على افادتها اليقين في العقليات
الصرفة لظهور ان مدار اكثر استدلالاتهم في الشرعيات عليها فتدبر واما

تحرير حجية اجماع الامامية ورفع التوهمات الواقعة في الفهم في هذا المقام

اجماع الطائفة الرابعة وهم جمع اهل ملة واحدة فنقول هذا الجمع ان لم يشتمل
على قول معصوم فلا وجه لحجية اجماعهم وان اشتمل عليه فهو حجة باعتباره
والامامية رضوان الله عليهم انما يعتدون باجماعات الطائفة بهذا
الاعتبار قال السيد المرتضى قدس سره في الانتصار ومما يجب علمه
ان حجة الامامية في جميع ما انفردت به او شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي
اجماعها عليه لان اجماعها حجة قطعية ودلالة موجبة للعلم فان انضاف
الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر
اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى والا ففي اجماعهم كفاية وانما
قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام الذي دلت العقول
على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا
فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة
في مواضع من كتبنا انتهى فان قلت التي يدعيها علماء الامامية في كتبهم لها

صورتان احديهما ما يكون منعقدا في زمان ظهور ائمتهم والثانية ما يكون منعقدا
في زمان الغيبة فالاولى مما يتصور انعقاده حيث يرى شخص المعصوم ويسمع
كلامه واما الثانية فكيف يتصور مع غيبته وعدم علم احد بمكانه بل
عدم جواز مشاهدته في زمان الغيبة الكبرى حتى على سبيل الندرة
ايضا على ظاهر ما روي عنه عليه السلام من التوقيع المشتمل على قوله فقد
وقعت الغيبة التامة الا فمن ادعى المشاهدة قبل خروج السفياني
فهو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع على دخوله فيهم بل على وقوع الاتفاق
من جميعهم مع انتشارهم في الافاق قلنا التحقيق ان معنى دخول المعصوم
في الاجماع ليس الا ان قوله عليه السلام يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين
وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم ولا كونه في ازمانهم فان انعقاد
الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف على دخول خصوص قول امام العصر
عليه السلام في اقوالهم بل ربما انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية
عليهم السلام فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم يحتج الخاصة
في تعريفهم الاجماع الى ما قيد به العامة تعريفاتهم له من قولهم في عصر بل لو
قيدوه به لكان مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة في هذا الباب وانما
يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله عليه السلام لقولهم بالقرائن والاثار
المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على طبق
ما ثبت عندهم من قوله عليه السلام قال الشيخ الطوسي ره في العدة قد لا
يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فنحتاج ح الى اعتبار الاجماع
فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم
فيسهل عند التتبع لاثارهم وقد مر الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض
اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا نشك فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق
وجه دفع ما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على
اتفاق جمع على امر فيقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن يتميز شخصه
وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام عليه السلام قبل وقوع
الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد
ع الغيبة يمنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وكذا ما قيل ان ضبط الاجماع
انما يتصور حين حضور الامام واما في غيبته فلا العلم وكذا ما ذكره بعض
الافاضل بعد ما مر ذكره عنه من ان الاطلاع على الاجماع المعتبر عند العامة

محل اشكال القوله واما على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية
الاجماع باعتبار دخول المعصوم لا من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع
الحجة اشد اشكالا خصوصا في زمن الغيبة فان الاطلاع على قول الشاهد
متعسر فضلا عمن غاب غيبة لا يعرف واحد شخصه ولا مكانه فكيف
يعرف قوله وكونه داخلا في جملة الاقوال وكذا ما ذكره ايضا بقوله واما ما ذكره
بعض المتاخرين اصحابنا من انه يمكن الاطلاع على الاجماع في زمان قريب
من زمن الائمة عليهم السلام كزمان متقدمي اصحابنا ففيه اشكال ايضا لانهم
ان علموا خصوص قول الامام عليه السلام فلا فايدة للاجماع ولا اثر له لان
المطلوب بالاجماع عندنا تحصيل الاطلاع به على قوله عليه السلام فاذا حصل
فلا فايدة في قول الاخرين ولا في نقله وان لم يعلموا خصوص قوله عليه السلام
فعاد الصعوبة المذكورة اذ لا بد من العلم بعدم خروج احد من المجتهدين
الموجودين في العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام ولا يكفي العلم بقول
المجتهدين المعلوم النسب فلا فرق بين قرب الزمان وبعده في ذلك
الا ان يقال يمكن علم المتقدمين بكون الامام في جماعة محصورين كاهل
بلد او اهل بيت مثلا ولا يعلموا خصوص قول الامام عليه السلام لكن علموا
ان كل هذه الجماعة متفقون على قول فحصل علمهم بالاجماع المصطلح
عند الامامية ولا حاجة الى تتبع غير هذه الجماعة ويح لظهر الفرق بين
حال المتقدمين من الاصحاب ومتاخريهم اذ لا يمكن ذلك بالنسبة
الى المتاخرين فتامل وكذا ما ذكره ايضا بقوله ان دعوى الاجماع في كلام المتاخرين
المتاخرين خ غير نقل عن المتقدمين لا يستقيم الا على تاويل في معنى الاجماع
مثلا ما ذكره الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا
عدم الظفر بالمخالف وامثاله وكثرة الاجماع في كلام المتقدمين ايضا
تشعر بان مرادهم بالاجماع احد ما ذكر من التاويلات اذ ما ذكرناه في
بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك في ندور وقوعه ولا يخفى ان في
حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكالا وغاية ما
ذكر في بيان حجيتها ان عدالتهم تمنع الاقتحام على الافتاء بغير دليل
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وفيه تامل لا يخفى انتهى
وايضا ظهر ضعف ما جزم به بعضهم حيث ان في زمان الغيبة اذا اتفقوا
على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ديانة

معهم

معهم حتى يردهم الى الحق انتهى وذلك لانا لم نجوز الاتفاق منهم على امر
غير ثابت اصلا حتى يحتاج الى هذا التكليف البعيد الذي طعن فيه
لاجله بعض الفضلاء بقوله وبطلان هذا احما لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة
تعطل اكثر الاحكام والامور فتامل هذا هو اصول المباحث المهمة للاجماع
وله مسائل اخر مختلف فيها هي بمنزلة فروعها فينبغي التنبيه على ما هو اهم
منها لتكميل البصيرة في المطلوب فنمهد اولا مقدمة هي ان الاصوليين
بعد تعريفهم الاجماع بما عرفت وسياقة الكلام في دلايل حجيته على وجه
يوجب انحصاره فيما يكون المجمع عليه حكما قطعيا راوا بعض اتفاقات
الذي لا يشمله تعريفاتهم مع كونه معولا عليه فيما بين بعض قدمائهم فسامحوا
فسموه الاجماع ايضا توسعا ومن هذا القبيل تسمية المشهور والشهير
اجماعا كما مر وايضا لما لم تكن تلك الاجماعات حجة بالمعنى الذي استعملوا
استعملوها في الاجماع الحقيقي وهو ما يكون موجبا للعلم اليقيني احتاجوا
الى توسع في لفظ الحجة ايضا فاستعملوها في معنى مطلق دليل الشامل
للظني المستعمل في الفقهيات بينهم وبالجملة كل مسئلة موضوعها
الاجماع ومحمولها الحجة ايجابية او سلبية يحتمل باعتبار معنييهما في
بادي النظر اربعة احتمالات اما ان يكون المراد في كل منهما معناه
الحقيقي او معناه المجازي او في الموضوع الحقيقي وفي المحمول المجازي او
بالعكس فلتخالطهم وعدم التصريح بمقاصدهم عند استعمالات هذين
اللفظين الا نادرا ربما يشتبه الامر على المحصلين فيمكن ان يقع في النزاع
اللفظية فارى ان اشير بالمقصود في مواقع الاشتباه توضيحا للمرام
وتنبيها على مزال الاقدام فنقول من المسائل المختلف فيها على المشهور
ان الاجماع المنقول بخبر الواحد هل هو حجة ام لا فقالوا انكر حجيته الغزالي
وبعض الحنفية والمراد بالاجماع هنا الاجماع القطعي وبالجملة الدليل المعول
في الفقهيات والمعتمد في حجيته بهذا المعنى انه ان لم يكن لقطعيته اولى
من الخبر الواحد فالاشتراك بينهما ثابت البتة فيجب العمل به مثله
والمنكرون تشبثوا بانه اثبات اصل بالظاهر واجيب بانه اذا
امكن اثبات السنة وهي اعظم الاصول بالظاهر فلا مانع في
اثبات الاجماع به ولا يخفى ان الظاهر من دليل المنكرين انهم نفوا
حجية القطعية لا الظنية كما هو المشهور لشيوع استعمال هذا اللفظ في القطعي

ذكر وقوع المسامحات والتوسعات في استعمال لفظ الاجماع والحجة في كلام القوم على سبيل الاجمال

ذكر ما قالوا في حجية الاجماع بخبر الواحد وعدم حجيته مع ما يتوجه عليه

في امثال انكار ثبوت حجية الاجماع القطعي بالخبر الواحد وظاهر ان
المراد ههنا نفي قطعيته فح لايقابل الجواب ويكون النزاع لفظيا ثم
على تقدير كونه معنويا يمكن الجواب بانه ان اردتم بالاثبات القطعي
فلا نزاع وان اردتم الظني فانكاره مكابرة فان الظاهر امارة البتة وبلا
والامارة من حيث هي تفيد الظن البتة بل بالاتفاق وقد عورض بقوله
صلى الله عليه وآله نحن نحكم بالظاهر فلظهوره وافادة الظن يجب ان يكون
محكوما به قال العضدي في شرح المختصر وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه
على اجماعهم دون غيره وحكم الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة بفساد
هذا الكلام باعتبار ان اطلاع الواحد على هذا الامر المستبعد من جهة
احتمالات استند اليها المنكرون لحصول الاجماع والعلم به كما مر اقرب
من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير وقال بعض الفضلاء القائلين بحجية الخبر
الواحد والحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت من
بعد الاطلاع عليه ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظ
من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق
الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة
ولو في زمان الغيبة على امر ومن فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة
في كلامهم وفيه ما لا يخفى فان الكلام في هذا المقام مبني على فرض دعوى
الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله الينا ذلك فلا اقل من اشتمال هذا
النقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يذهب
في حجية الخبر الواحد فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة
ممن لم يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما
لكان لها وجه ولكن لم تنقل عنهم بل مدار احتجاجات السيد قدس سره
على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل تقدمه
على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا قد ظهر مما
سبق ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية
وخصوصا عند السيد ومن تبعه وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار
القطع بدخل قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق
ومن هذه الطائفة به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبر وقال
الشيخ البهائي في حواشي الزبدة عند نقل قول الغزالي وبعض الحنفية

ذكر بحث الشيخ البهائي على القوم في حجية الاجماع المنقول بالتواتر وما يتوجه عليه

بحجية

بحجية المنقول بالتواتر دون الآحاد ان المحققين على ان كلا منهما حجة
وان كان المتواتر اقوى لانه قطعي ولي مع القوم في هذا المقام بحث و
هو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع
تطابق آراء رؤساء الدين على حكم اذعانهم غير اخبارهم به وهذا الاذعان
غير محسوس نعم انما المحسوس قول كل واحد منهم اذا اذعن بهذا الامر
وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه مذعن به في الواقع لاحتمال
التقية او الكذب ح لبعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما
وسيما الثاني لمصادمته للعدالة فقد ظهر مما تلونا عليك ان تقسيم
الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره
بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم
حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه فتأمل فتدبر انتهى ولا يخفى ما
فيه فان هذا التعريف للاجماع انما هو موضوع على مذاق المنكرين
لحصول العلم به ومبني على بعض ما توهموه وقد مر مع ما اجبنا عنه
والحاصل ان الاجماع عبارة حقيقة عن تطابق اقوالهم لآرائهم كما
زعموا فلا شبهة في كونه محسوسا ويؤيده ما مر ان العلم القطعي
ببعض الاجماعات لبعض الطوائف حاصل لنا بالتتبع كالاجماع
الامامية على حلية المتعة مثلا ولا سبيل اليه الا التواتر وهو ظاهر
فيستلزم ذلك ان يكون الاجماع المنقول الينا بالتواتر امرا محسوسا
فاندفع البحث ومنها اجماع اهل المدينة الطيبة من الصحابة
والتابعين هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته اي كونه
دليلا ظنيا نصرة لما التزمه من مذهب المالك المحمول على القول بها
على المشهور وقد حمل بعضهم مذهبه على تقديم روايتهم وبعضهم على حجية
اجماعهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة قال العلامة
في التهذيب اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان
المعصوم ان لم يكن منهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله عليه السلام
وحجة مالك بقوله ص ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد لا تدل على المطلوب لمنعه اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال
كون ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم بعض
المؤمنين وكذا عدم اشتمالهم على معصوم انما ينفي حجية القطعية لا

كلام مع العلامة في نفي الحجية اجماع اهل المدينة

كلام مع العامة في نفي حجية اجماع اهل البيت عليهم السّلم

الظنية المبتنية على كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الادلة من قول الرسول وفعله كما
هو المظ بناء على ما قرره العضدي فتأمل ثم لا يخفى ان هذا الوجه بعينه يجري في
حجية اجماع اهل البيت عليهم السّلم ايضا على فرض عدم عصمتهم كما هو زعم
العامة فنفيهم في هذا المقام الحجة عن اجماعهم مطلقا الظاهر في عدم حجية الظنية
ايضا كانه مبني على التعصب فان قيل يمكن ان يكون منظورهم في هذا المقام
الرد على ما جعله الخاصة مسئلة ههنا وهو حجية اجماع القطعية واذا لم يلتفتوا
الى بيان حجية اجماع الظنية بمثل ما ذكروا في بيان حجية اجماع اهل المدينة وا
فالظ انهم لم ينكروا ان اجماعهم على حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب
قلنا الظاهر ان الخاصة عقدوا هذه المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا
عليها ردا عليهم لا العكس وانهم هنا ليسوا بصدد اثبات حجية القطعية لان
قول كل منهم حجة قطعية عندهم بالدلايل الدالة على عصمتهم المسطورة في
كتبهم الكلامية فلا يحتاجون الى اثبات حجية اجماعهم ههنا على حدة
وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه المسئلة بنقل روايات المخالفين الواردة
في تطهيرهم على طبق التنزيل لويد ذلك تنزلهم في هذا المقام عن مرتبة دعوى
العصمة لهم واكتفاؤهم في حاصل نتيجة الدلايل بقولهم فهم عليهم السّلم اعرف
بالاحكام وابعد عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاقتداء
بهداهم قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة بحثنا في هذه المسئلة مع المخالفين
انما هو على سبيل المماشاة معهم في ان اقوال اهل البيت عليهم السّلم عن
الاجتهاد والا فعندنا انهم معصومون عن الخطاء فلا يقولون عن اجتهاد
فظهر ان الخاصة انما يثبتون ههنا حجية الظنية ولا وجه له الا مقابلتهم
للعامة في هذه المسئلة فلو كان مراد العامة في هذا المقام نفي حجية القطعية
لا الظنية ايضا كما توهم الموجه لكان النزاع لفظيا فثبت انهم تعصبوا
ونفوا حجيته مطلقا ولم يلتفتوا الى ان ما قالوا في بيان حجية اجماع اهل
المدينة ونحوه يثبت حجية اجماعهم ايضا بهذا المعنى فنفيها مطلقا مكابرة
مكابرة ومنها ندور المخالف للاجماع مع كثرة المجمعين هل يقدح في الحجية
ام لا رجح الحاجبي عدم القدح في الحجية بمعنى كونه دليلا ظنيا وان نفي كونه
قطعيا كما في المسئلة السابقة مستندا بدلالته على وجود راجح
او قاطع والحق انه لا بعد فيه بالنظر الى من لم يشترط القطع في العمل به
واكتفى بالراجح كاكثر علمائنا واما من التزم القطع منهم كالسيد المرتضى قدس

تأييد حجية الاجماع عند ندور المخالف لمن لم يشترط القطع في العمل به

قدس سره فحيث تمسك في مسئلة باجماع الطائفة مع وجود مخالف
منهم اعتذر بتقدم اجماعهم عليه وشذوذه عنه اخيرا كما فعله في كثير
من مسائل الانتصار بالنسبة الى مخالفة ابي علي بن الجنيد ويؤيد ما ذكرنا
ما روي في باب اختلاف الحديث من الكافي عن عمر بن حنظلة عن ابي
عبد الله عليه السّلم في حديث طويل بعد ذكر وجوه من المرجحات
بين الراويين الحاكمين من اصحابنا بين رجلين تنازعا في دين او
ميراث من قوله عليه السلم ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك
الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
٣ الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه
ومنها هل يجب مستند للاجماع ام لا فالمذهب المنصور انه لا بد
منه لاستحالة تحقق الاجماع على حكم عادة بدون دليل ولو توهم كونه
معه عاريا عن الفائدة لسقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا يوجب هذا
التوهم ان يكون عن غير دليل البتة وخلافه معلوم قطعا وفرع العامة على
هذه المسئلة انه هل يجوز ان يكون مستنده قياسا ام لا وعلى جوازه
هل هو واقع ام لا قطع الحاجبي بالاول في الاول ورجح الاول في الثاني
فمثل بامثلة قررها العضدي بقوله كامامة ابي بكر اجمع عليها قياسا
على امامته في الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر
دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقع
فيها فارة قياسا على السمن واضاف اليها قوله وكحد شارب الخمر
وقد اثبته علي عليه السّلم بالقياس حيث قال اذا شرب سكر
واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفتري انتهى ولا
يخفى ان بناء شيء من الامثلة على القياس ممنوع بل الظاهر في
الثلثة الاخيرة وجود نص شامل استغنى عن نقله به واستعمال
القياس في الاخير بوهم من علي عليه السّلم افتراء او محمول على نوع جدال
مع معهم او نحوه كيف وقد روي عنه عليه السّلم من اراد ان يقتحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه ثم كيف وقد انكره الحنفية في الحدود
مع ان ابا حنيفة رئيس القائسين وان دعوى اجماع الامة على
الاول مدفوعة لظهور تخلف الاعاظم من الصحابة كما هو مشهور حتى
ذكر ابن قتيبة انه لم يبايع ابا بكر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه

رد ما توهمه الحاجبي والعضدي من استناد الاجماع الى القياس منه

ثمانية عشر رجلا وكانوا رافضة علي بن ابي طالب عليه السلم وابو ذر وسلمان
ومقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص وبريدة الاسلمي وابي بن كعب
وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم التيهاني وسهل بن حنيف وعثمان
بن حنيف وابو ايوب الانصاري وجابر بن عبد الله الانصاري وحذيفة
بن اليمان وسعد بن عبادة وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس
مع ان بناء الاجماع المذكور على القياس مردود اولا بعدم تحقق غير
هذا الفرع من اركانه الاربعة المعتبرة فيه عندهم فانه سيما الاصل
منفي بما هو المروي المشهور بين الخاصة انه صلى الله عليه وآله لما
استشعر في مرضه بارادة ابي بكر الامامة في الصلوة قام مع كمال ضعفه
وقصد المحراب متوكئا على علي عليه السلم والفضل بن عباس فنحاه عنه
وتقدم القوم وصلى بهم وروى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه
انه امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه وكان يصلي بهم قال عروة
فوجد رسول الله صلى في نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي
بصلوة رسول الله صلى والناس يصلون بصلوة ابي بكر انتهى وثانيا
بما اورد عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة عند تقرير الدليل
على امامة علي واولاده الاحد عشر عليهم السلم بابطال غير النص المخصوصة
بهم من الاحتمالات الممكنة فيما ينعقد به الامامة من الاجماع والبيعة
والقياس الخ انه ان اريد بالقياس مساواة فرع الاصل في علة حكمه
كما عرفه هذا القائل به لزم ان يكون ابو بكر اماما من حين موت
النبي صلى قبل نصب الامة على فرض تمامية القياس مع رفع المانع ح
وهو وجود النبي صلى ولم يذهب اليه احد من النواصب وان اريد به
حال المقايس اي الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه به غير لزم
شبه الدور ولا ينفعه انضمام الاجماع سواء كان جزء لما ينعقد به او
كان خارجا عنه انتهى ووجه لزوم شبه الدور ههنا ان الاستدلال
المذكور الذي هو بمنزلة الحكاية عن المساواة المذكورة اي مساواة
هذا الفرع الذي هو الامامة لاصله يلزم ان يكون علة لها وعلية الحكاية
للمحكي مستلزمة لما يشبه الدور في الاستحالة لانها تابعة له فتدبر
ومنها ان انكار الاجماع القطعي في غير الضروريات الدينية هل
هو كفر ام لا المشهور المنصور انه ليس بكفر واما في الضروريات

اشكال لما اشتهر من عدم كفر انكار
الاجماع القطعي كفر مع الاتفاق
في كفر منكر الضروريات
الدينية ح

الدينية

الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان فرض قطعية الاجماع يستلزم
القطع بالمجمع عليه فيلحق بالضروريات الدينية والفرق ح مشكل
فتامل ثم ان هذا في انكار الحكم واما في انكار تاويل او دليل مجمع عليه
او احداث شيء منهما خلاف ما اتفقوا عليه فقد قال العضدي
ان المتاخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة
لما تقدم شايعا ذائعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يتمدحون به ويعدون
ذلك فضلا وقال العلامة ره في التهذيب واذا استدل اهل العصر
بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تاويل
لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو اول الاولون المشترك باحد معنييه
لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الآخر ومنها ان الامة اذا اجمعت في
مسئلة على قولين فهل يجوز احداث الثالث ام لا يجوز ويقال لهذا
الاحداث خرق الاجماع المركب فيه ثلثة اقوال الاول الجواز مطلقا مستندا
بان المسئلة اجتهادية وكما جاز للثاني مخالفة الاول جاز للثالث
مخالفتهما على طبق الاجتهاد والجواب الفرق بان المفروض ان الثاني
لم يخالف الجميع واما الثالث فيلزمه مخالفتهم الثاني المنع فيما يستلزم
رفع امر متفق عليه والجواز فيما لا يستلزم وهذا مختار جمهور العامة مثال
الاول اتفقت الامة في مسئلة ميراث الاخ مع الجد على قولين قيل ح
المال كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث
مستلزم لرفع الارث المتفق عليه فلا يجوز ومثال الثاني اتفقت الامة
على قولين في مسئلة فسخ النكاح لظهور العيب قيل يجوز الفسخ باحد العيوب
المشهورة منها الجنون والعنة وقيل لا فسخ لشيء منها فالقول بثالث
ببعضها دون بعض غير رافع لما اتفقت الامة بل موافق الكل من القولين
في البعض فيجوز قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة وههنا بحث
وهو ان القول الثالث في هذه الصورة وان وافق كلا من القولين في
البعض لكنه مخالف لهما معا في البعض ايضا فان القائل بالسلب الكلي
يبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القائل بالايجاب الكلي يبطل القول
بالسلب الجزئي فقد اجمعت الامة على بطلان القول بالايجاب والسلب
الجزئيين انتهى الثالث المنع مطلقا وهو مختار جمع من العامة وجميع
الخاصة من الطائفة المحقة الامامية بل مطلق الشيعة قال العلامة ره

تحرير عدم جواز خرق الاجماع المركب مطلقا ورفع توهمات المخالفين

في النهاية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط انتهى اما مستند هذا الجمع
منهم كما نقل عنهم فهو ان الامة اجمعت على عدم التفصيل فيكون التفصيل خلافا لاجماعهم
وان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة فيلزم تخطئة الجميع والادلة السمعية تنفيها
اجاب العضدي عن الاول بانا لا نسلم اتفاقهما على عدم التفصيل لان عدم
القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم
يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تتجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم انتهى
ولا يخفى امكان دفع هذا الجواب بادنى تصرف في تقرير الدليل فتدبر وعن الثاني
بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ
كل بعض في مسئلة غير ما يخطئ فيه الآخر فلا انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا لما عرفت
من اجماعهم على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين فيلزم تخطئتهم
واما مستند الامامية رضوان الله عليهم فهو انه يلزم من احداث قول ثالث
على كل تقدير مخالفة المعصوم لانه داخل في جميع الامة وقائل باحد القولين ففي مثل
مسئلة الفسخ بالعيوب الذي جوز جمهور العامة فيه احداث القول بالتفصيل
لا يخلو قول الامام فيه عن الصورتين المذكورتين ولكن لما لم نعلمه بخصوصه يسوغ
لنا الاخذ بكل منهما واما القول بالواسطة بينهما فقد نعلم جزما انه خلاف لقوله
عليه السلام فلا يجوز الاخذ به اصلا قال السيد المرتضى قدس سره لا يجوز احداث
قول ثالث للعلم بانه احد القولين حتى اذا لم نعتقد ان الامام المعصوم قائل باحدهما
فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني باطلا فكذا الثالث
انتهى ولا يخفى انه مثل ذلك يجري في صورة اختلاف الامة في مسئلتين
متباينتين ايضا بان يقال مثلا كل من قال بوجوب المسح في الوضوء قال بحلية
المتعة في النكاح فان القول بثبوت احدهما ونفي الآخر خلاف ما اجمع
عليه الامة الداخل فيهم المعصوم وهو القدر المشترك بين القول بثبوتهما جميعا ونفيهما
جميعا وكثيرا ما استدل السيد المرتضى قدس سره في الانتصار بمثله قال فيه قد ثبت
تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب وكل من حرمه اوجب فيه
حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة وقال العلامة في التهذيب
وهل يجوز خطا بعض الامة في مسئلة والآخر في الاخرى اما عندنا فلا لان
المعصوم لا يخطئ في شئ واما عند الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل
لا يرث والعبد يرث وقول آخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة و
بعضهم جوز لان الممتنع خطا كل الامة والمخطئ هيهنا في كل مسئلة بعض الامة انتهى

ويظهر من كلام الفخر الرازي ايضا انه مائل الى ذلك وانه مذهب الاكثر قال
في المحصول هل يجوز انقسام الامة الى قسمين يخطئ احد القسمين في مسئلة والقسم
الآخر في مسئلة اخرى الاكثر على انه غير جائز لان خطاهم في مسئلتين لا
يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطاء وهو منفي عنهم قال الشيخ البهائي ره في حواشي
الزبدة بعد نقل الكلام منه ولا يخفى ان الدليل جار في انقسامهم اقساما متعددة
بكون كل منهم مخطئا في مسئلة والآخر في الاخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز خلو
العصر عن مصيب في كل احكامه وهذا هو الذي تدعيه الامامية فالمخالفون

رد قول العضدي والتفتازاني في دعوى الاتفاق على جواز الخرق في بعض الصورة

قد وافقوهم على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك
بما عرفته ان ما ادعى العضدي في شرح المختصر من الاتفاق على عدم امتناع
الخرق في مثل هذه الصورة بقوله لو قال بعضهم لا يقتل ويصح فلو جاء مسلم بذمي
ولا يصح بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا
يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احدهما
بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه انتهى كلامه
ناش عن الغفلة او قلة التتبع او نحوهما ولقد تابعه التفتازاني ايضا في تلك الدعوى
فقال في شرح الشرح وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة لا في مسئلتين
فتامل وايضا لا يخفى ان اصل المسئلة لا يختص بصورة اجتماع الامة على قولين
بل هو على سبيل التمثيل فيجري في صورة اجتماعهم على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث
رابع او على اربعة فلا يجوز احداث خامس وهكذا وايضا لا يختص بصورة اتفاق
الامة بل يجري في سائر الاتفاقات منهم المعلومة الحجية كاتفاق الامامية
رضوان الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز التجاوز وكاتفاق جميع العقلاء
في احكامهم العقلية كذلك فنعلم حقية قدر المشترك قطعا ثم اعلم انا اذا فرضنا
احدى الطائفتين او الطوائف انقرضوا او رجعوا عن قولهم واتفقوا على ما قال به الآخرين
وبالجملة اذا اتفق الجميع في العصر الثاني على احد قولي العصر الاول مثلا يحصل العلم
بخطاء الاولين واصابة الباقين لظهور دخول المعصوم في الباقين ومثل ذلك

بيان امتناع التعاكس في الاجماع

يعلم امتناع التعاكس بان يرجع كل من الطائفتين عن قوله ويقول بما قال به
الآخرين لامتناع الرجوع عن المعصوم قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة انه
لامتناع التعاكس دليلين اولهما لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم في احد الشطرين
يستحيل معه التعاكس وثانيهما للعامة وهو انه نفي الاجماع على الخطاء لا يجامع
التعاكس اذ هو موجب للاجماع عليه لان اللازم في الخطاء جنسيته والتحا

محل الخطاء غير لازم فلو انحصر اهل الحل والعقد في ثلثة مثلا او كان كل واحد
منهم معتقدا في مسئلة من المسائل ما هو خطاء في نفس الامر صدق انهم
مجتمعون على خبر الخطاء وان اختلفت محاله كما هو مذكور في المحصول وغيره
من كتبهم الاصولية وح نقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الذين هذا
كلامهم يلزمهم عدم تجويز خلو العصر عن شخص مصيب في جميع معتقداته غير مخطي
في شيء منها وهذا هو الذي اجمع اصحابنا الامامية على وجوده في جميع الاعصار
غير انهم اثبتوا له مع هذه الصفة التي هي عمدتهم في حجية الاجماع صفات
اخرى ادتهم الى اثباتها الدلايل المسطورة في اصولهم والحاصل ان
المخالفين لنا في هذه المسئلة قد وافقونا من حيث لا يشعرون ثم انه ره تفطن
بان ما رواه المخالفون في اصولهم كالبخاري وغيره من قوله صلى لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة يعطي ان نفيه صلى الخطاء عن الامة انما هو
بسبب دخول الفرقة المحقة فيهم فقال ان اجماعهم كاشف عن دخولهم وحجيته
لذلك وهذا كما يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم
فتشنيع المخالفين علينا بانه يلزمنا ان لا يكون نفس الاجماع عندنا حجة بل الحجة
في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم وهم غافلون انتهى بقي ههنا شيء وهو ان
المراد بالامة في قوله عليه السلم لا تجتمع امتي الخ لا يجوز ان يكون جميع الامة لعروض
خروج من لم يوجد بعد والا لانتفت فايدة الاجماع ولخروج الكفار والعوام
من المؤمنين بالاتفاق ولخروج المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه من غير
ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس على ما صرح به العلامة
في التهذيب فيكون المراد بالامة بعضا مخصوصا من الامة له امتياز ظاهر من
غيره في معرفة الصواب والخطأ من الاحكام وحملها على شخص كالمعصوم على
قياس ما مر نقله عنه ره في رد الاستدلال بالاية بعيد عن الصواب لانه
وان لم ينافه لفظ الامة لوقوع اطلاقه على الواحد ولكن ينافيه الاجتماع الاجتماع
ولو حملت على المعصومين حتى يناسب الاجتماع من هذه الجهة لكان لا
يناسبه من جهة ان الخطاء منفي عن كل واحد لعصمته بلا دخل لاجتماعهم في
النفي فلا ينفع تعدد المعصومين في بعض الازمنة كما لا يخفى فالظاهر ان المراد
بالامة ههنا طائفة وفرقة خاصة منها مشار اليهم في كثير من الاشارات
النبوية كقوله صلى لا تزال طائفة الخ وقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة قال العلامة في بعض اجوبة المسائل انا قد باحثنا في هذا الحديث

بيان ان المراد من الامة الغير المجتمعة على الخطأ هو الطائفة المحقة

ذكر ما قيل في تعيين فرقة المحقة وتوجيه ما ذكره الدواني في هذا المقام

مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة
كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق
مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول
انتهى قال الدواني في شرح العقايد بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان
اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب
ورؤيته تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جواز رؤية
كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروايح
وجوزوا رؤية اعمى العين بقة اندلس انتهى ولا يخفى ان سياق هذا الكلام
يشبه جدا بسياق التعريض والسخرية فلا تغفل فظهر من مدارج ما فصلنا
ان ما قيل في مقام القدح ههنا من ان الجن داخل في امة محمد صلى ولا يمكن ضبط
احوالهم واجتهادهم وايضا الخضر والاولياء الغايبون عن الخلق لا يعلم
اتفاقهم ولو خصص بالخلق الظاهر لزم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال
غيبة الامام مدفوع فظهر ايضا ان العمدة في الاجماع والمعول عليه منه
اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شيء يخالف لجميع الامم الباقية
فاجماعهم يثبت كل حكم نظري اصلي او فرعي ولا يقدح فيه تفردهم بذلك
عن غيرهم كاجماعهم على عدم كون الامام بعد رسول الله صلى اكثر من اثني عشر او
اقل وعلى ثبوت الغيبة في الامام المنتظر ونحوهما من الاصول التي
تفردوا بها من ساير الامم وكاجماعهم على وجوب غسل البول والمني
ووجوب المسح مطلقا بالبلة في الوضوء وتعيين المسح على الرجلين فيه
وامثالها من المسائل الفرعية التي اختصوا بالقول بها دون غيرهم
من الفرق وقد ذكر السيد المرتضى قدس سره في الانتصار الانتصار اكثر
من ثلثماية مسئلة فقهية من هذا القبيل واستدل على كلها باجماعهم
وايد اكثرها بالكتاب والسنة المعروفة بين مخالفيهم فان قلت هل يجوز
اثبات امام بعد مضي امام بمثل هذا الاجماع منهم قلنا نعم وان كان يجري فيه
توهم دور من جهة ان حجيته انما هي بدخول الامام والمفروض ان امامته
غير ثابتة بعد لوجه ان صحة اجماعهم ح لدخول قول الماضي الناص عليه
من الائمة في اقوالهم فلا يتوقف صحته على ثبوت امام العصر وقوله حتى يلزم
الدور وقد مر تحقيقه قال العلامة في التهذيب كل ما يتوقف صحة الاجماع

بيان ان عدم دخول الجن والاولياء الغايبين في الاجماع لا يقدح في صحته

بيان حجية الامامية في كل حكم نظري اصلي او فرعي

بيان جواز اثبات امام بعد امام مضى باجماع الامامية رضوان الله عليهم

كلام مع العلامة في عدم تجويز اثبات علية وقدرته تعالى بالاجماع

به انتهى ولا يخفى ان عدم جواز اثبات القادر والعالم ع

عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات
حدوث حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود الصانع
بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم بالاجماع لئلا يلزم الدور
مبني على توقف صحته عليهما وهو اما من جهة توقف ثبوت صحة الاجماع
على الادلة السمعية كما هو طريقة الغزالي وغيره واما من جهة توقفه على دخول
المعصوم المتوقف ثبوت عصمته على السمعيات كما هو طريقتنا ثم توقف
كما هو طريقته ثم توقف صحة السمعيات على صحة النبوة الموقوفة على الاتيان
بالمعجزة الموقوف وقوعها ودلالتها على صدق مدعي النبوة على ثبوت وجود
العلم والقدرة له تعالى فيمكن ان يمنع بعض تلك التوقفات خصوصا الاخير منها
فانه على تقدير حصول العلم بصدق من اتى بالمعجز من طريق الضرورة او ما يجري
مجريها كما مر ان توقف على وجود العلم والقدرة في الواقع فلا يتوقف
على وجود العلم والقدرة في الواقع فلا يتوقف على ثبوتهما عندنا حتى لو
اثبتناهما بالاجماع يلزم الدور فتامل **الاحباط** في عرف المتكلمين عبارة
عن ابطال حسنة بعدم ترتب ما يتوقع منها عليها ويقابله التكفير فهو
اسقاط في المعصية السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو في المعصية نظير
الاحباط في الطاعة وعبارة القاموس التكفير في المعاصي كالاحباط
في الثواب ليست على ما ينبغي كما لا يخفى والمذكور منهما في القرآن المجيد
انما هو احباط الحسنات بسبب الكفر والشرك والارتداد وما
شابهها وتكفير السيئات بسبب الايمان والتوبة والتقوى و
اجتناب الكبائر وسائر الاعمال الصالحة وما يجري مجريها فمن
الاحباط ببعض الاسباب المذكورة قوله تعالى في سورة الكهف
اولئك الذين كفروا بآيات ربهم فحبطت اعمالهم وفي سورة الانعام
ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون في سورة الزمر لئن اشركت ليحبطن
عملك وفي سورة البقرة ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وفي سورة الاحزاب اولئك
لم يؤمنوا فاحبط الله اعمالهم وفي سورة الاعراف والذين كذبوا بآياتنا
ولقاء الآخرة حبطت اعمالهم وفي سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا
لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وكذا ما في سورة آل عمران وسورة

فيه بحث الاحباط

ذكر الآيات والاحاديث الدالة على ثبوت الاحباط والتكفير

وفي سورة الممتحنة يا ايها الذين آمنوا الى آخر الآية

هود وسورة المائدة في موضعين وسورة التوبة وسورة محمد صلى الله عليه وآله في ثلثة
مواضع ومن التكفير كذلك قوله تعالى في سورة العنكبوت والذين آمنوا
وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم وفي سورة الطلاق ومن يتق الله
يكفر عنه سيئاته وفي سورة النساء ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم في سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فنعما هي ان تخفوها
وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة الزمر والذي
جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون لهم ما يشاؤن عند ربهم
ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم اسوء الذي عملوا وكذا ما في سورة المائدة
والانفال والتغابن والفتح هذا هو الذي صرح به في القرآن من نوع الاحباط
والتكفير وربما يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما في المعنى وان كان بغير لفظهما و
امثال ذلك في الآثار ايضا كثيرة فمما يدل على الاحباط بلفظه او بمعناه
بسبب المعاصي ما روى الصدوق ره وغيره عن رسول الله صلعم من قوله ومن
رمى محصنا او محصنة احبط الله عمله ومن قوله ومن سعى باخيه الى سلطان
ولم يبن له منه سوء ولا مكروه احبط الله عز وجل عمله ومن قوله واشتد
غضب الله عز وجل على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها او غير
ذي محرم منها فانها ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته ومن قوله
ومن اصطنع الى اخيه معروفا فمن به عليه حبط عمله وخاب سعيه وعن
ابي جعفر عليه السلام من شرب الخمر فسكر منها لم يقبل الله صلوته اربعين يوما
وعن الصادق عليه السلام لا يقبل منه صلوة ما دام في عروقه منها شيء ومما يدل
على التكفير كذلك بسبب الطاعات وما يجري مجريها ما روي عن موسى
بن جعفر عليهما السلام من توضأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى
من ذنوبه في نهاره ومن توضأ لصلوة الصبح كان وضوؤه كفارة لما مضى
من ذنوبه في ليلته ما خلا الكبائر وما روي عن رسول الله صلعم من قوله لقنوا
موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب ومن قوله صلعم من مشى الى مسجد
من مساجد الله عز وجل فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر
حسنات ومحي عنه عشر سيئات ومن قوله صلعم ان الحاج اذا اخذ
في جهازه لم يرفع شيئا ولم يضعه الا كتب الله له فيه عشر حسنات
ومحي عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات ومن قوله صلى الله
عليه وآله في فضل صوم شعبان ومن صام يومين منه حط عنه السيئات

الموبقة وفي فضل شهر رمضان من فطر فيه مؤمناً صائماً كان له عند الله
عز وجل بذلك عتق رقبة ومغفرة لذنوبه فيما مضى وما روي عن ابي جعفر
عليه السلام ما من مسلم لقي اخاه المسلم فصافحه وشبك اصابعه في اصابعه
الا تناثرت عنهما ذنوبهما كما تتناثر الورق من الشجر في اليوم الشاتي وما روي عن ابي
عبد الله عليه السلام ايما مؤمن سجد لله سجدة لشكر نعمته في غير صلوة
كتب الله بها عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر
درجات في الجنان وعنه عليه السلام من صلى اربع ركعات يقرأ في كل
ركعة قل هو الله احد خمسين مرة ينفتل ولم يبق بينه وبين الله عز وجل ذنب
الا غفر الله له وعن موسى بن جعفر عليهما السلام من زار قبر الحسين بن علي عليهما السلام
عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وعن ابي عبد الله عليه السلام من
قرأ انا انزلناه في ليلة القدر في فريضة من فرائض الله نادى مناد يا عبد الله
قد غفر لك ما مضى فاستأنف العمل وعن ابي جعفر عليه السلام ومن قرأها عشر
مرات محى الله عنه الف ذنب من ذنوبه وعن احدهما عليهما السلام اذا
صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء المرضيين
بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام عليه وعليهم
وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته كتب الله لك بها مائة
الف حسنة ومحى عنك مائة الف سيئة وقضى لك بها مائة الف
حاجة ورفع لك بها مائة الف درجة وعن ابي عبد الله عليه السلام من قال
كل يوم خمسا وعشرين مرة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين
والمسلمات كتب الله له بعدد كل مؤمن ومؤمنة مضى وكل مؤمن و
مؤمنة بقي الى يوم القيمة حسنة ومحى عنه سيئة ورفع له درجة وعنه
عليه السلام ان حبنا اهل البيت ليحط الذنوب عن العباد كما تحط الريح الشديدة
الورق عن الشجر وعن رسول الله ص ان المعلم اذا قال للصبي قل بسم الله الرحمن الرحيم
وقال الصبي بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اكتبوا براءة للصبي من نار
جهنم ولاستاده ولامه ولابيه وعنه صلى الله عليه وآله اذا مرض المسلم
كتب الله له كاحسن ما كان يعمل في صحته وتساقطت ذنوبه كما تساقط الورق من
الشجر وعن ابي عبد الله عليه السلام صداع ليلة يحط كل خطيئة الا الكبائر
وعن امير المؤمنين عليه السلام في المرض يصيب الصبي قال كفارة لوالديه والمراد
من هذا التطويل في ذكر هذه الآيات والاحاديث تمهيد تحرير محل النزاع في

المقام

تحرير محل النزاع في الاحباط والتكفير بين المتكلمين

المقام فان المشهور بين المتكلمين ان الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يقولون
بالاحباط والتكفير دون من سواهم من الاشاعرة وغيرهم وهذا على اطلاقه
غير معقول فان اصل الاحباط والتكفير مما لا يمكن انكاره لاحد من المسلمين كما
ظهر مما تلونا عليك فلا بد ان يحرر مقصود كل طائفة ليحق الحق ويبطل الباطل
فنقول لا خلاف بين من يعتد به من اهل الاسلام في ان كل مؤمن صالح يدخل
الجنة خالدا فيها حقيقة وكل كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك واما المؤمن
الذي خلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فذهب بعض المرجئة
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب
لطاعة مع الكفر وذهب الآخرون الى ثبوت الثواب والعقاب
في حقه اما المعتزلة فبعنوان الاستحقاق المعلوم عقلا باعتبار الحسن والقبح العقليين
وشرعا باعتبار الآيات الدالة عليه من الوعد والوعيد واما الاشاعرة
فبعنوان الاتفاق يقولون انه لا يجب على الله شيء فلا يستحق المكلف ثوابا
ولا عقابا منه تعالى فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي
وعقاب المطيع ايضا وبالجملة قول المعتزلة في المؤمن الخارج من الدنيا بغير توبة
عن كبيرة ارتكبها انه استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه اخف من عقاب
الكفار اما مطلق الاستحقاق فلما عرفت واما خصوص الخلود فللعمومات
المتأولة عند غيرهم بتخصيصها بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل
كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها فلهذا حكموا بان كبيرة واحدة تحبط جميع
الطاعات فان الخلود الموعود مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في
اصل الاحباط ثم ان الجبائيين ابا علي وابنه ابا هاشم منهم على ما نقل عنهما
الآمدي ذهبا الى اشتراط الكثرة في المحبط بمعنى ان من زادت معاصيه على
طاعاته ح وبالعكس لكنهما اختلفا فقال ابو علي يحبط الناقص برمته من
غير ان ينقص من الزائد شيء وقال ابو هاشم بل ينقص من الزائد ايضا بقدره
ويبقى الباقي هكذا نقل عنهما المحقق الطوسي في فصول النصيرية واما
في قواعد العقائد فقد نقل عن ابي علي ان الكبيرة تحبط جميع الاعمال الصالحة
المتقدمة فمن ارتكبها يكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا فعلى هذا
يكون ابو علي موافقا للجمهور فينحصر القول بالاحباط في قول الجمهور
وقول ابي هاشم واما شارح المواقف فقد قال فيه وقال الامام الرازي

ح احبطت معاصيه طاعاته

الرازي فمذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط
من السابق بقدره ومذهب ابنه ان يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب
فيسقط المتساويان ويبقى الزائد ثم حمل عليه ما نقل صاحب المواقف
عنهما بقوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فان بقي له زائد
زائدا اثيب به وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح
احبط الآخر انتهى فمذهب ابي علي باعتبار اختلاف النقل عنه مردد بين
ثلثة احتمالات والحاصل ان القول في كيفية الاحباط عند القائلين به
بالنسبة الى المؤمن الفاسق الذي هو محل النزاع لا يخلو عن اربعة الاول مذهب
جمهور المعتزلة وابي علي ايضا على احتمال وهو ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع
جميع الطاعات الثاني والثالث مذهب ابي علي على الاحتمالين الاخرين
وهو احباط الزائد كل الناقص واحباط الطاري بقدره من السابق والرابع مذهب
ابي هاشم وهو الموازنة وطريق الاشاعرة في دفع جملة هذه الاحتمالات انها
مبنية على استحقاق العقاب بالمعصية ومنافاته للثواب واستحقاقه
وهو خلاف ما اصلناه من عدم وجوب شيء على الله تعالى عقلا قال صاحب
المواقف وشارحه ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب و
الثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء
كان بطريق الموازنة او بغيرها انتهى وفيه بعد الاغماض من عدم صحة
اصلهم كما تقرر في محله ان المعتزلة لم يبنوا قولهم في هذه المسئلة على محض
الاستحقاق العقلي كما مرت الاشارة اليه وسيجيء ما يوضحه ثم انهم بعد
ذلك ابطلوا خصوص مذهب الجمهور تارة بان هذا يقتضي ان من
عبد الله من اول عمره الى آخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون
حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة
ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذه الشرب
شيء وهذا باطل ببديهة العقول وبانه ظلم وتارة بقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وتقريره ظاهر وبهذين الدليلين تشبث المحقق الطوسي
قدس سره في التجريد فقال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد توهم الشارح الجديد للتجريد انه اراد به
ابطال التكفير ايضا فقال في شرحه ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط و
التكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة

ذكر طريق الاشاعرة في نفي الاحباط والكلام معهم في هذا المقام

كلام مع الشارح الجديد للتجريد في شرح قول المحقق الطوسي في ابطال الاحباط

ويكفر

ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المصنف بانه ظلم لان من
اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن خيرا ومن كان
احسانه اكثر كان بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر
عنه احدهما وليس كذلك عند العقل وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره والايفاء بوعده واجب انتهى وفيه ما لا يخفى فان المنقول جمهور المعتزلة
في هذا المقام ليس الا اثبات احباط الطاعات بالكبيرة المتأخرة
واقتصر المصنف ايضا ههنا به على انه يمكن ان يكون انكار التكفير بالمعتزلة بسبب عدم
اثباته بناء على انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فيلزمهم انكار التكفير في الجملة
سلمنا جميع ذلك لكن لا يتصور ابطال التكفير بهذين الدليلين وهو ظاهر
جدا فان قلت المراد بالظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون التكفير ايضا
كالاحباط وان الاية باعتبار تتمتها وهو قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
يدل على بطلانه قلنا لم يذهب عاقل الى عدم جواز العفو احيانا لانه
حق الله تعالى فيجاز منه اسقاطه وانما المنكرون له في حق اهل الكبائر هم
المعتزلة القائلون بالاحباط وهم صرحوا بجوازه عقلا وبان انكارهم له في حقهم
مبني على السمعيات فعدم كونه ظلما متفق عليه وتتمة الآية المذكورة
مخصصة او مأولة وقد قيدها بعض المفسرين بشرط عدم العفو فالآن الاية
مخصوصة بلا خلاف فان التائب معفو عنه بالاجماع وآيات العفو
دالة على جواز العفو عما دون الشرك فيجوز ان يشترط المعصية التي يؤاخذ بها
ان لا يكون مما قد عفي عنه وقال الطبرسي في جوامع الجامع في معناها
ومن يعمل زنة ذرة من الشر يره في كتابه فيسوؤه او يرى المستحق عليه ان لم
يعف الله عنه انتهى ولعل تخصيصه رحمه الله هذا التفسير بهذه التتمة لعدم احتياج
اول الاية اليه عنده وفيه ما لا يخفى فتأمل ثم ان هذين الدليلين على
ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدفعا اما الاول منهما فبان كونه ظلما
ممنوع خصوصا على قول القائلين به من ان الكبيرة التي لم يتب عنها
هي بمنزلة الكفر المتفق عليه في انه محبط جميع الاعمال الصالحة وسيما
مع ملاحظة معنى التوبة وانها ليست الا الندم وان عدم الندم على الكبيرة
بعد صدورها نوع اصرار عليها وان الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون بمنزلة
الكفر كما ان الاصرار على الصغيرة كبيرة وبمثل هذا وجه كفر ابليس كما هو مشهور
وايضا مع ملاحظة العمومات التي مضى ذكر بعضها والآيات والاحاديث

بانه وضع في غير موضعه ان تتقوا بعض ان نعفو

دفع الدليلين المذكورين في التجريد لابطال الاحباط

الدالة على وقوع الاحباط بغير الكفر ايضا كآية سورة الحجرات قال الزمخشري هناك
وقد دلت الآية على امرين هائلين احدهما ان فيما يرتكب من يؤمن من
الآثام ما يحبط عمله والثاني ان في آثامه ما لا يدري انه محبط ولعله عند الله كذلك
فعلى المؤمن ان يكون في تقوية كالماشي في طريق شائك لا يزال يحترز و
يتوقى ويتحفظ وكذا امثال احاديث رامي المحصن والمحصنة والمرأة المالئة عينها
من غير زوجها ومصطنع المعروف الى اخيه ثم المن به عليه واما الثاني من
الدليلين فلان دلالة الآية على المطلق انما يتصور اذا كان المراد بها ذكر
احوال القيمة وهو غير مسلم اذ يجوز ان يكون اخبار عن احوال زمان الرجعة
التي تكون في الدنيا للاخيار والاشرار في زمان دولة القائم عليه السلم
وعليه حملها الاستاد دام ظله في شرح كتاب فضل القرآن من الكافي
ولو سلمنا انها حكاية عن احوال القيمة فدلالتها على استيفاء جزاء كل عمل
غير موقوف على ابقائها على عمومها ومعلوم انها لا تشمل امثال الكفار والمر
والمرتدين وقد خصها صاحب الكشاف بفريق السعداء وتتمتها بالاشقياء
فلا استبعاد لعدم شمولها ايضا من لم يجز مجازاتهم عند المعتزلة من اهل الكباير
الغير التائبين لقرينة سائر الآيات الظاهرة في ان الكبيرة مستلزمة
الخلود في النار هذا مع انه يمكن ان يكون المراد بالآية وتتمتها والعلم عند الله
وابلغ ان كل من يعمل مثقال ذرة خيرا او شرا يراه في صحيفة اعماله او كفة
ميزانه مع ما حبطه او كفره ليعلم ان جزاءه على وفق العدل وطبق الوعد
والوعيد ويتم عليها الحجة فتبقى الآية بتمامها على وجهها ولفظ الرؤية في المعنيين
المتوضعين على ظاهرها بلا تكلف وايضا يمكن ان يحمل على ان كل عامل يستوفي
جزاء كل عمله من الخير والشر لكن على وجه لا ينافي الاحباط والتكفير ولا كونه
دائما في الجنة او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل النار بسبب
دخول الخيرات في اعماله السيئة الموجبة للخلود في النار وحبط درجات
بعض اهل الجنة بسبب دخول الشرور في اعماله الحسنة الموجبة للخلود
في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق ره في اعتقاداته انه يأمر الله
برجال الى النار فيقول لمالك قل للنار لا تحرقي لهم اقداما فقد كانوا يمشون
الى المساجد ولا تحرقي لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون الي بالدعاء ولا تحرقي
لهم السنتهم فقد كانوا يكثرون تلاوة القرآن ولا تحرقي لهم وجوها فقد
كانوا يسبغون الوضوء فيقول المالك يا اشقياء فما كان حالكم فيقولون

كنا

كنا نعمل لغير الله فقيل لهم خذوا ثوابكم ممن عملتم له الحديث وقال صاحب
المواقف وشارحه في جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائيان
واتباعهما من عدم جواز تساوي الثواب والعقاب في مكلف والا
لتساقطا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وهو محال عقلا او اجماعا انه يجوز
ان يجمع له من الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غم من جهة
وفرح من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما
في حيوة الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب
انتهى فان قيل الايمان مثلا جزاؤه الخلود في الجنة كما هو الموعود فاذا لم
يدخل المؤمن الذي ارتكب الكبيرة ومات منها بلا توبة الجنة فلم يستوف
جزاؤه قلنا استيفاء هذا الجزاء الموعود مشروط بامور منها الموافاة و
حسن الخاتمة فان المؤمن عمل الصالحات الى اخر ايام عمره فارتد ومات
عليه فلا شك في انه من اهل النار فاذا كان الحال كذلك فلا استبعاد
في ان يجري الكبيرة مجرى الارتداد في استحقاق النار والعقل والنقل غير
مستقل في مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما ظلم والاخر عدل والنقل
قابل للتاويل ومعارض بامثاله كما مر ثم ان ابطال المذاهب الباقية
في الاحباط لما لم يتيسر بشيء من هذين الدليلين على فرض تماميتهما ايضا
كما لا يخفى تجشم القوم في ابطالها بوجوه اخر عمدتها ما ذكر المحقق الطوسي في الفصول
الفصول النصيرية فنقل اولا ان مذهب ابي علي ان الاستحقاق الزائد
يحبط الناقص ويبقى بحاله بكماله وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا يبقى
من الزائد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط بالناقص وهو
الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق
عقاب ثم قال والمذهبان باطلان لابتنائهما على تاثير الاستحقاق وتاثره
وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات لا توجد
في الخارج والا لزم التسلسل وما يوجد لا يعقل تاثيره ولا تاثيره وان قلنا بوجوده
قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان او لا فالاول يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك
ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر فاذ
احبط احدهما بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ تاثير المعدوم في الموجود
غير معقول والثاني لا يعقل تاثير احدهما في الاخر ولا ترد علينا الاضداد
فانا لم نحكم بتاثير كل واحد منهما في الاخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ام

كلام مع المحقق الطوسي قدس سره وغيره
في ابطال قول ابي علي وابي هاشم في الاحباط
في الموازنة

القائلين بالاحباط مطلقا او بطريق الموازنة ان ههنا تاثيرا وتاثرا حقيقيا بين
الاستحقاقين و انهما ضدان حقيقة بل المراد ان كلا من الاستحقاقين و انهما
ضدان حقيقة بل المراد ان كلا من الاستحقاقين سبب وضعي وعلة مجازية
لاحباط الاستحقاق الاخر والفاعل ههنا الله تعالى فيحبط الطاعات بعد ارتكاب
الكبيرة اي لا يثيب عليها كما اوعد عليه وكذا يثيب او يعاقب على الفاضل
من الطاعة او المعصية بعد الموازنة على انه يتصور التاثير والتاثر الحقيقيان ايضا
بدون لزوم محال لثبوت الاولوية بسبب الزيادة المفروضة وسقوط لزوم
تاثير المعدوم بما اشار اليه هذا المحقق في قواعد العقائد فانه قيل لهم ان غلب
احدهما لم يكن ان يكون له تاثير فيما غلب عليه قالوا في جوابه للعمل الصالح
استحقاق ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل
واحد من العملين في استحقاق الآخر بنقضه حتى يبقى في الآخر بقية من احد
الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء
في المزاج فانهم قالوا يكسر كل عنصر سورة كيفية العنصر الآخر الذي يقابله
بمخالطته حتى يستقر العناصر على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين
وهو المزاج انتهى فظهر ايضا وجه دفع ما ذكره الفخر الرازي في هذا المقام
وهو الذي اشار اليه المحقق ايضا في التجريد بقوله ولعدم الاولوية اذا
كان الآخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي قال الشارح الجديد تقريره
انه لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من
العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى
من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه اي مذهب ابي هاشم
او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من ا
الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر
لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا
ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد
منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال
حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع
بين النقيضين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام من المحقق على تقدير تمامه
كما يبطل مذهب ابي هاشم يبطل الاحتمال الثالث من مذهب
ابي علي ايضا ولكن الشارح خصصه بابطال مذهب ابي هاشم زعما منه

ان مذهب ابي علي موافق لمذهب الجمهور كما يدل عليه ما مر من كلام
المحقق في قواعد العقائد وايضا لا يخفى ان ما يتوهم من لزوم الترجيح بلا مرجح في
الصورة الاولى على تقدير اسناده الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات
بالنظر الى خصوص انواع الطاعات واقسام المعاصي من انحاء المصالح و
رعاية المناسبات المعلومة له تعالى وان كنا لم نعلم تفاصيلها فلا احتياج الى
التزام جوازه على ما هو راي الاشاعرة كما ارتكبه الشارح هناك ثم انه
مما يقضي منه العجب في هذا المقام ما وقع في كلام الفخر الرازي في الاربعين
من اضطرابات غريبة وهو انه تصدى في المسئلة السادسة والثلاثين منه
لبيان ان وعيد الفساق منقطع غير دائم كما زعمه المعتزلة فاستعمل فيه
مقدمة هي ان العقاب الطاري لا يزيل الثواب المتقدم فاستدل عليها
بقوله لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة
ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط
الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة
فهو ان الطاري يسقط السابق بقدره ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى بحاله
والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب ابي علي
ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل الاول والثاني منهما لزوم صيرورة
المغلوب غالبا ولزوم تاثير كل منهما في الآخر وحاصل الثالث ان شرط
طريان احد الضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا
بطريان الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال ثم قال و
هذه الوجوه الثلاثة دالة على المنع من صحة الموازنة واما القسم الثاني وهو قول
ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا
باطل لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى اخره باعظم
الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله
قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك
الطاعات ولم يسقط البتة من عقاب هذا الشرب شيء ومعلوم
ان ذلك باطل في بداهة العقول والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب الفسق احبط ثواب جميع تلك
الطاعات المتقدمة ولم ينحبط بسبب ثواب تلك الطاعات
شيء من عقاب هذا المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية

بيان الاغلاط الواقعة من الفخر الرازي في الاربعين في بيان ابطال الاحباط والموازنة

وذلك يناقض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت انه لو صح القول
بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت فساد القسمين فوجب
القول بفساد الاحباط ثم قال ومما يدل ايضا على فساد الاحباط انه اذا كان
مستحقا لعشرين جزءا من الثواب ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء
من العقاب فلو قلنا بان هذا الطارى يحبط السابق لكان اما ان يحبط هذه
العشرة الطارية ذلك العشرين المتقدم وهذا قول باطل بالاجماع ولانه يكون
ظلما واما ان يكون العشرة الطارية تحبط من العشرين المتقدمة عشرة فقط
وهذا مذهب القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة
الطارية الى كل واحدة من العشرتين المتقدمتين على السوية فلو اقتضت هذه
العشرة الطارية ازالة احدى العشرتين السابقتين دون العشرة الاخرى
لكان هذا ترجيحا لاحد المثلين على الاخر من غير مرجح وهو محال ولما
بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارية تؤثر في ازالة كل
واحدة من العشرتين المتقدمتين وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه
او لا تؤثر في ازالة شيء مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط
وهو المطلوب فقد ثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطارى لا يزيل الثواب
المتقدم انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاغماض عما اشرنا اليه سابقا خصوصا
ودفع الوجوه المذكورة في ابطال القسمين فانه قرر اولا مذهب ابى على وهو
عدم الموازنة بان الطارى يسقط من السابق بقدره بدون سقوط الطارى
موافقا لما قد نقله غيره من شارح المواقف ولم يتعرض اصلا لما نقله القوم
من مذهب جمهور المعتزلة هنا من ان المعصية الطارية تسقط جميع الطاعات
السابقة ثم ابطل ثانيا قول ابى على بما لا ربط له به بل بما ذكره القوم في ابطال
مذهب الجمهور من لزوم مساواة حال شارب جرعة خمر مع حال من
لم يعبد الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية نقيض ما
يدل عليه ظاهر الاية ثم افاد ثالثا ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعشرة
الطارية باطل بالاجماع وصرح بان احباط عشرة فقط من العشرين
المتقدم انما هو مذهب القائلين بالاحباط فانظر الى تلك المراتب الثلث
في كلامه في رقعة واحدة فتعجب منها جدا ثم تعجب في شارح المواقف
وغيره الناظرين في كلامه الناقلين عنه بدون وقوف على تلك
الهفوات او تعرض لها فتأمل **ثم التحقيق** في هذا المقام بعد التنبيه على

ان الاحباط والتكفير كما انهما لا يمكن الحكم بجوازهما او وقوعهما الا بشهادة
الكتاب والسنة فلا يكون الحكم بالبطلان مطلقا كما وقع في كلام المحقق الطوسي
قدس سره وغيره موجها كذلك لا يمكن الحكم الكلى بوقوعهما واحدهما في
جميع الطاعات والمعاصي كما هو مراد المعتزلة فان المسئلة ليست من
العقليات فيجب الرجوع فيهما الى المنقولات ففي كل صورة يثبت
فيها بالنقل وقوع احباط او ما يستلزمه كخلود النار حقيقة يجب الحكم به والا
فلا وقس عليه التكفير نعم قد حصل لنا بتتبع الايات والاحاديث
العلم ببعض الخصوصيات مثل ان الاحباط بالنسبة الى التكفير نادر على
ان غاية ما يكون منه الاحباط انما هو للكبيرة وما قاربها ولكن التكفير حاصل
بسبب انواع الطاعات والخيرات الصادرة عن المكلف من الواجبات
والنوافل او عن غير المكلف كما قد مر من ان صدور البسملة عن الصبى يكون
كفارة لاستاذه ولامه وابيه بل بسبب اقسام العوارض من الامراض
والالام حتى ان مرض شخص قد يكون مكفرا الذنوب غيره كما مر من ان مرض الصبى
يكون كفارة لوالديه بل النجاة الاسباب الغيبية من الشفاعات و
التفضلات وما نحن فيه مما روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا عند الميزان
يوم القيمة من ثقلت سيئاته على حسناته جئت بالصلوة على حتى
اثقل بها حسناته وما يدل على بطلان ما توهمه المعتزلة من الحكم الكلى
بالاحباط بطريق الموازنة او غيرها انه يستلزم ان لا يتحقق عقاب منقطع
اصلا وهو خلاف مقرر جمهور اهل الاسلام وخصوصا الطائفة المحقة
الامامية رضوان الله عليهم وخلاف ما يدل عليه النصوص الثابتة بينهم
كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انهم يخرجون من النار كالفحم فيراهم اهل الجنة ويقولون
هؤلاء جهنميون فيؤمر لهم فيغمسوا في عين الحيوان فيخرجون ووجوههم
كالبدور فعلم بهذا الاجماع المعتمد عليه سيما في الامور التي لا يستقل
العقل فيها ان ما ذهب اليه المعتزلة من الاحباط وخلود اهل الكبائر
في النار كالكفار حقيقة باطل **فالمذهب الحق** في هذا المقام هو الواسطة
بين هذا الافراط والتفريط الذي قد نقله عن المرجئة وهو عدم دخول
الفساق النار اصلا مستظهرا بان المعصية مع الايمان لا تضر كما ان
الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان لا يزيد ولا ينقص بالطاعات
والمعاصي وايضا هو الواسطة بين الافراط المذكور وتفريط اخر هنا ذهب

بيان ندور الاحباط بالنسبة
الى التكفير

اشارة الى حل حديث من رسول الله صلى الله عليه وآله

ابطال توهم المعتزلة بما اتفق عليه
جمهور المسلمين من وجوب
العقاب المنقطع

تحقيق الحق في مسئلة الاحباط
والتكفير باثبات واسطة
بين المذاهب المشهورة فيها

كلام ابن العربي والقيصري وسائر المتصوفة في تفهيم الخلود في النار ٤

اليه ثم ذمة من اعيان المتصوفة حيث حكموا بخلاص الكفار ايضاً
بالاخرة عن حقيقة النار فلا يحملون الخلود في النار حقيقة في شتى من المواضع
على الحقيقة مع حملهم الخلود في الجنة في كل موضع عليه ولا يبالون بذلك
التحكم قال ابن العربي في الفص اليونسي مما سماه فصوص الحكم واما اهل
النار فمآلهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب
ان تكون برداً وسلاماً على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء
الحقوق نعيم خليل الله حين القي في النار قال الميبدي في الفواتح بعد
نقل هذا الكلام انه مبني على زعمه ان لا نص في دوام العقاب بل النصوص
انما هي دالة على الخلود في النار وقال القيصري في شرح الفصوص اعلم ان
من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم بأسره عباد الله وليس لهم وجود
وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمة الله وهو الرحمن
الرحيم ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان
لا يعذب احداً عذاباً ابدياً وليس ذلك المقدار من العذاب الا لاجل
ايصالهم الى كمالاتهم المقدرة كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل
الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن اعين اللطف والرحمة
كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل وقال
ابن العربي ايضاً في الفص الاسمعيلي الثناء بصدق الوعد لا بصدق
الوعيد والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز فلا تحسبن الله مخلف وعده
رسله ولم يقل وعيده بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم مع انه توعد على
ذلك انتهى وابدوا كلامه بما اختصوا بروايته عن النبي صلى الله عليه وآله
سيأتي على جهنم زمان ينبت في قعرها الجرجير وبالجملة يتشبثوا في
هذه المسألة بامثال هذه الدعاوى والخيالات الشعرية في مقابلة
النصوص الصريحة المطابقة لاجماع اهل الحق بل اتفاق جميع المسلمين
بل قاطبة المليين وهل هذا الا الملاعبة بالدين والنصرة للوهم على العقلين
وكيف يدعى عدم دوام العقاب مع كثرة وقوع امثال قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب وشيوع
سؤال سر العذاب الدائم في جزاء العصيان المنقطع بدون اظهار شك
من السائل في حقيقة اصله عن اهل بيت العصمة عليهم السلام وجوابهم عنه

بما تحققه وليطمئن به السائل فيما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد
في باب مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي من قوله عليه السلام
ثم يزيدهم ثم لا انقطاع عنهم وامثال ذلك مما يدل على اتحاد معنى الخلود
في الجنة والخلود في النار والعقاب الدائم والثواب الدائم بحيث لا يقبل
التأويل كفاية للمتأمل ثم ان امثال هذه المقالات من هذه الطائفة
وقبول امثالهم تلك الخيالات منهم صارت سبباً لجرأة اخرى من
بعضهم هي نفي العذاب الحقيقي والضياع عن الكفار حتى ابليس بناءً على
ان غاية ما يلزمه منه ان يكون مخالفاً وعيده في حقهم ولا بأس بذلك
عندهم ثم لم يرضوا بذلك فاثبتوا البعض شرار الكفار مزية وفضيلة
بقدر اصرارهم على مخالفة الله حتى سموا ابليس رئيس الموحدين قال

نقل كلام من الشارح الكاشي للفصوص في تحسين اباء ابليس عن السجود ٤

عبد الرزاق الكاشي في شرح الفص النوحي ومقامه كان اشد كلما كان
المدعو اصلب في دينه واشد اباءً للداعي الى ضد مقامه كان اشد
طاعة وقبولاً لامر ربه وحكمه حتى ان اباء ابليس عن السجود وعصيانه
استكباره بحسب ظاهر الامر عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه
لربه باعتبار الارادة انتهى ونقل بعضهم عن سهل بن عبد الله التستري

نقل غريب عن بعض المشايخ المتصوفة ٤

عن مشاهير مشايخهم انه رأى ابليس فتكلم معه ونبهه على عدم طاعته في
سجدة آدم وابعاده لنفسه عن تناول الرحمة فقال له ابليس كيف تبعدني
عن رحمته هل قرأت في القرآن ورحمتي في سورة الاعراف لعبد العطف
وسعت كل شيء وانا داخل في كل شيء فرحمته تسعني بمقتضى وعده
فافحم الشيخ بذلك وسكت وفارقه ثم رجع الى القرآن فوجد الآية
مقيدة بقوله عز وجل فسأكتبها للذين يتقون فدخلته الحسرة على عدم
تذكره لهذا القيد حتى يجيبه ويلزمه بذلك فكان يرجو بعد ذلك ان
يجمع الله مرة اخرى بينه وبين ابليس حتى اتفق ذلك فاستبشر فقال له
ان الآية التي الزمتني بها انما هي مقيدة بقيد فقرأ عليه تتمة الآية و
حسب انه غلب عليه بالحجة لظهور خروجه بهذا القيد فضحك ابليس
ونظر اليه نظرة متعجب من عقله ومعرفته قائلا ان ثقتي بعرفانك كان
اشد مما اراك الحال عليه فقال الشيخ كيف ذاك قال ابليس اني
كنت حسبتك عارفاً بانه ليس في جانب الحق تقييد بل هناك
الاطلاق كله والتقييد انما هو من جنبك فظهر خلاف زعمي فيك والتقصير

اعتقادی فی حقک فاعترف الشیخ بغلطه واعتذر منه لما رای انه
یتکلم علی اصطلاحهم والفاظهم المستعملة بین اعاظمهم بما لا یفهم فصدق
بانه اعرف واعلم وقد نظم عبد الرحمن الجامی فی سبحة مباحثة بین
موسی علیه السلام وابلیس من هذا القبیل وصورتها غلبة ابلیس علیه
فی الحجة باستعمال امثال تلک الالفاظ فقال ⁂ پور عمران بدل
آن غرقه نور ⁂ میشد از بهر مناجات بطور ⁂ دید در راه سر دورانرا
قاید لشکر مهجوررا ⁂ گفت از سجدهٔ آدم زچه روی ⁂ تافتی روی
رضا راست بگوی ⁂ گفت عاشق که بود کامل سیر ⁂ پیش جانان
نبرد سجدهٔ غیر ⁂ گفت موسی که بفرمودهٔ دوست ⁂ سر نهد هر که
بجان بندهٔ اوست ⁂ گفت مقصود از ان گفت وشنود ⁂ امتحانم
بود محبت رانه سجود ⁂ گفت موسی که اگر حال اینست ⁂ لعن وطعن تو
چراش این است ⁂ بر تو چون از غضب سلطانی ⁂ شد لباس ملکی
شیطانی ⁂ گفت کین هر دو صفت عاریتند ⁂ مانده از ذات بیک
ناحیتند ⁂ گر بباید صد ازین یا برود ⁂ حال ذاتم متغیر نشود ⁂ ذات من
بر صفت خویشتن است ⁂ عشق او لازمهٔ ذات منست ⁂ تا که بود
عشق من آمیخته بود ⁂ در غرضهای من آویخته بود ⁂ داشت بخت سیه
وروز سفید ⁂ هر دو هم دست خوش بیم وامید ⁂ این دم از کش
مکش ان رستم ⁂ پس زانوی وفا بنشستم ⁂ لطف وقهرم همه
یکرنگ شده است ⁂ کوه وکاهم همه هم سنگ شده است ⁂
عشق شست از دل من نقش هوس ⁂ عشق با عشق همی بازم وبس ⁂
وسیجی ان شاء الله تعالی لهذه المباحث خصوصا فی مبحث الثواب
والعقاب والوعد والوعید زیادة توضیح وتنقیح حاسمة لشبه
الطوایف الضالین عن الطریق السوی والصراط المستقیم عصمنا الله
عن اتباع الهوی والزیغ عن سبیل الهدی ربنا اننا سمعنا منادیا ینادی
للایمان ان آمنوا بربکم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وکفر عنا سیئاتنا و
توفنا مع الابرار **الاختیار** هو ترجیح الفاعل
بعض آثاره علی غیره بحسب الداعی فهو حادث تابع للعلم فیکون
غیره وستعرف مغایرته للقدرة والارادة ایضا ومرتبته بالنسبة
الیها فی مباحثها ان شاء الله تعالی ولتعلم ان عبارات القوم فی معناه

ذکر بالنظم الجامی فی مباحثة بین موسی علیه السلام وابلیس وتغلیب ابلیس علیه فی الحجة

فیه مبحث فی نقل الاختیار وتحدیده وبیان مرتبته ونقل عبارات القوم فی معناه ٤٩

مضطربة

مضطربة جدا یمکن حمل کثیر منها علی وجوه شتی ولکن ما یصلح للاعتماد
هو ما یفهم من کلام المحقق الطوسی قدس سره فی رسالة الجبر والاختیار انه
مرادف للقدرة بمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل وهو المعنی
المتفق علیه بین الفلاسفة والملیین فیلزم اتفاقهما فی ثبوت الاختیار له
تعالی وصرح بذلک فی قواعد العقاید ویظهر من کلام کثیر من المتکلمین
انه مرادف للقدرة بالمعنی الآخر ای صحة الفعل والترک وعلی ذلک
یکون محلا للنزاع بین الفلاسفة والملیین کالقدرة بهذا المعنی ویتضح
من تلخیص المحصل ان الفلاسفة یطلقون اسم المختار علیه تعالی ولکن لا بالمعنی
الذی یفسر المتکلمون الاختیار به والسید الشریف فی حواشی شرح حکمة
العین اشار الی هذین المعنیین بقوله القادر والمختار ان فسرا بما ذکروه من
انه ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل فانه تعالی قادر وفاعل مختار عند
الحکماء وان فسرا بما یصح منه الفعل وعدمه فلیس کذلک وکلامه فی شرح
قول صاحب المواقف الفرق بین الصاعد بالاختیار والساقط عن
علو ضروری فالاول له اختیار انتهی حیث قال ای له صفة یوجد
الصعود عقیبها ویتوهم کونها مؤثرة فیه ویسمی تلک الصفة قدرة
واختیارا انتهی یحتمل کلا من المعنیین والثانی اظهر الفاضل الدوانی فی
شرح قول صاحب العقاید ولا یکفر احد من اهل القبلة الا بما فیه نفی
الصانع القادر قال ذکره بعد القادر لان الاختیار الذی یثبته الفلاسفة
لیس اختیارا عندنا فالمراد به الاختیار بالمعنی الذی یثبته المتکلمون اعنی
صحة الفعل والترک فلا یغنی القادر عنه فان القادر قد یضطر الی
الفعل فیفعله بقدرته ولیس مختارا بهذا المعنی انتهی ولا یخفی ان هذه
العبارة وان کانت دالة علی اطلاق الاختیار بینهم علی کل من
المعنیین کما هو مقصودنا ولکن فی نفسها کلام مشوش لا محصل له
عند التأمل فتأمل وفسر المحقق الاسترآبادی فی فارسیته المسماة
بدانشنامه الاختیار بالارادة وصرح بانها من صفات الافعال وان
القدرة من صفات الذات علی طبق ما یدل علیه الروایات
هذا ولکن تأمل فی تقابله مع الایجاب تارة فی افعال الله تعالی
ومع الجبر تارة فی افعال العباد وتتبع مقاصد محققی المتکلمین عند
استعماله فی المقابلین وامعن فی کلام القوم ودلایلهم فی کل مقام عرف

انما قررناه به في المقام هو الليق بالمقاصد الكلامية وما فسره به المحقق
الطوسي في موضع من تلخيص المحصل بقوله الاختيار عند المعتزلة
هو صحة صدور الفعل او تركه من القادر تبعا لداعيه او عدم داعيه
في موضع آخر بقوله هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة
سواء وبين بالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او ممتنع
وفي موضع آخر بقوله فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس
الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي انتهى يدل
على انه غير القدرة بل تابع لها فهو قريب مما فسرناه به بعد التأمل
ومع ذلك لا شك انه اقرب الى معناه المستعمل فيه بحسب اللغة
على انه في نفسه معنى مقصود يدل عليه ما يدل على تحقق القدرة
بالمعنى الثاني فانهما متلازمان الا ان القدرة فيه تعالى من صفات الذات
وهو من صفات الافعال على ما يجيء تفسيرهما وبالجملة مرادنا في هذا المقام
اثبات هذا المعنى في ضمن هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين المقصود
فنقول ثبوته في افعالنا وخصوصا فيما كلفنا به معلوم بالضرورة الوجدانية

اثبات اصل الاختيار للعباد في افعالهم

ويمكن التنبيه عليه بامور منها توجه المحمدة والملامة والمدح والذم
من كافة العقلاء على افعالنا وكذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين
كالجن فانه لا يتصور على غير الفعل الاختياري وانكاره مكابرة ومنها
توجه التكليف من الله تعالى عليها والوعد والوعيد بالثواب والعقاب
وهذا ايضا مما يحكم العقل بانه لا يجوز بدون الاختيار ومنها النصوص
القرآنية وما يجري مجراها من متواترات السنة الدالة على اختيار
المكلفين وهي مما لا يحصى كثرة والقدح في تلك الامور مع انه لا يضر
لا يضر فانه كلام على التنبيه لا على الدليل مدفوع كما سنشير اليه في
مقامها ان شاء الله تعالى واما ثبوته في افعال الصانع جل شانه فباجماع

اثبات الاختيار له تعالى باجماع المليين

المليين ودلالة البراهين **اما الاجماع** فظاهر تحققه على المتتبع وحجيته
على المتأمل وقد مر في بحث الاجماع والسر في هذا الاجماع من المليين
قاطبة ان تسليم حقية الدين والملة المستلزم لحقية التكليف
ووجوب الاطاعة والعبادة المبني على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم
لتسليم كونه تعالى مختارا غير موجب في افعاله اذ معلوم عقلا ان الموجب
غير مستحق للشكر فلا يجب له الاطاعة بل لا يتصور منه التكليف

المبني

[illegible]

تقرير البرهان المشهور المبني على حدوث العالم على اختياره تعالى ١٢

المبني عليه الدين والملة ولهذا لم يختلف اهل الاديان مع اختلافهم في كثير
من المسائل الالهية فافهم **واما البراهين** فالمشهور منها ما تشبثوا فيه بحدوث
العالم وهو الذي اشار اليه المحقق الطوسي قدس سره في اول الالهيات
التجريد بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب قال الشارح الجديد في
بيانه ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص
وسائر المتكلمين على ما مر في بحث ابطال التسلسل انتهى والكلام على هذا
البرهان يتصور من وجوه **منها** المضايقة في جريان براهين ابطال التسلسل
في المتعاقبة وهذه المسئلة مفروغ عنها في محلها **ومنها** منع لزوم التسلسل
مستندا بجواز عدم توقف شرط الحادث على حادث آخر وتصويره ان
يق لعل شرط الحادث على حادث آخر وتصويره ان يق لعل شرط الحادث
هو انقضاء قدر ما او قدر مخصوص من امتداد بقاء الواجب تعالى المعبر عنه
بالزمان عند محققي المتكلمين وبعبارة اخرى حضور حد ما او حد مخصوص منه
وذلك الانقضاء او الحضور لا يحتاج الى حادث آخر بل انما يتحقق وجوده
بالتدريج والى هذين الشقين يرجع اعتراضا المحقق الاسترابادي في حاشيته
على هذا البرهان اولهما قوله لعل سبب حدوث العالم استحالة ازلية
الوجود المكتسب من الغير فيكون وجود كل ممكن فرع عدمه الازلي وثانيهما
قوله لعل السبب توقف وجود العالم على حضور قطعة مخصوصة من الابد والفرق
بين الصورتين باعتبار حضور الحد في الثاني دون الاول وبينهما وبين ما ذكرنا
من الشقين اسناد التوقف الى تأثر الممكن فيهما والى تأثير الموجب فيما

دفع اعتراضات المحقق الاسترابادي وغيره على البرهان المشهور ١٢

ذكرنا وحاصل الجميع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم على كل من
تلك الاحتمالات لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص بين
المتماثلات من الحدود المفروضة من الامتداد المذكور التي ليست متخالفة
في الحقيقة ولا في شيء من اللوازم والعوارض وظاهر انه لا يتأتى من الموجب
ولا من طبيعة الممكن ان يميز ويعين بعضا منها للتأثير في شيء او للتأثر
من شيء فيه بل انما هذا التمييز والتعيين شان الفاعل المختار المتمكن من
الفعل والترك المرجح لبعض افعاله على تركه وبالعكس بالاعتبارات

العلمية كما سيجئ توضيحه واما احتمال ان تكون المشية الثابتة له تعالى عند
الفلاسفة كافية في ذلك الترجيح ويكون محض القدرة بمعنى ان شاء
لم يفعل بدون انضمام المعنى الثاني اليها وهو صحة الفعل والترك مصححاً ايضاً
لحدوث العالم كما ذهب اليه المحقق الاسترابادي وجعله اعتراضاً آخر
على من استدل لحدوث العالم على المعنى الثاني للقدرة فمحل تامل اذ تصور
مع لزوم التخلف المحال عن الموجب بناء على ان المعلوم المحال فيه منه ان
يتخلف عن مقتضاه وليس التخلف بحسب الزمان تخلفا عن المقتضي الا
ان يعلم ان مقتضاه ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يقتضي الموجب باعتبار
مشيته اي علمه بالاصلح تخلفا خاصا فتكون القدرة المعتبرة فيهما المشية
بهذا المعنى مصححة لحدوث العالم ويمكن الجواب عنه بان مشية الله تعالى
على ما تخيلها الفلاسفة وبنوا عليها ثبوت القدرة بالمعنى الاول هي من صفات
ذاته المتصف بها ازلاً وابداً فلا يجوز فيها الاختلاف والتغير اصلا فتعلقها
اما بالفعل واما بالترك اذ كانا ضدين يجب ان يكون دائميا وكذا تعلقها
او عدم تعلقها به ان كان الترك عدم ملكة الفعل والتغير الذي يتخيل في العلم
مع كونه قديما باعتبار اختلاف المعلومات ليس تغيرا في نفسه بل حكاية عن
التغير الحقيقي ومنه التعلق تارة لشيء وتارة بخلافه من خواص الحادث
ولذا اتفق الفلاسفة مع ما عرف من حالهم على ان محض تلك المشية كما
لا يصلح لوقوع الانفكاك بينه تعالى وبين العالم واما المشية بالمعنى الذي
اعتبره اكابر المتكلمين ومحققوهم على طبق الروايات عن ارباب العصمة
فهي من صفات افعاله تعالى فيجري فيها الاختلاف والتغير بان تتعلق
في بعض الاوقات بالترك او لم تتعلق بالفعل وتتعلق في بعضها بالفعل
باعتبار المصالح قال ثقة الاسلام قدس سره في الكافي لتوضيح
صفات الذات وصفات الفعل فلو كانت الارادة من صفات
الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة انتهى
ولهذا يجب عند الفلاسفة كونها متعلقة بفعل العالم بحسب دائماً وعند
المتكلمين متعلقة بترك ايجاد العالم او غير متعلقة بفعله الى الوقت الذي
اقتضت المصلحة ايجاده ثم بفعله في الوقت المذكور فعلى ذلك يدل
وجود العالم بعد عدمه على صحة كل من الفعل والترك منه تعالى وهو القدرة
بالمعنى الثاني وعلى ترجيح كل منها في وقته على غيره بحسب الداعي وهو

الاختيار

دفع المعارضتين المشهورتين على البرهان المشهور

الاختيار بالمعنى الذي فسرناه به وكذا يدل كل من الصحة والترجيح المذكورين على
حدوث العالم لكونهما متلازمين بخلاف المعنى الاول للقدرة بالنسبة الى
الحدوث كما عرفت فلا يكون مصححا له فافهم ومنها المعارضة تارة بما حاصله
ان حدوث العالم مع الاختيار ايضاً مستلزم للتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم الترجيح بدون المرجح وهكذا فيلزم التسلسل وهي مدفوعة على رأي
الاشعرية بجواز الترجيح بلا مرجح من المختار وعلى رأي غيرهم وهو الحق
بحصول المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه في وقته على طبق الحكمة ووفق
المصلحة وقد يعبرون عنه بالداعي فان قلت على تقدير الايجاب
ايضاً يمكن اصطلاح التخلف بمثل هذا الداعي فلا يتوقف على شرط حادث
حتى يلزم التسلسل قلنا يحكم العقل بديهة بان الفعل لا يمكن ان يتخلف
عن الموجب بسبب الداعي اذ لو فرض له داع يترجح به الترك على الفعل
تارة والفعل على الترك اخرى حتى يتصور بسببه تخلف فعله عن ذاته لكان
ما فرض موجبا ليس بموجب بل كان مختاراً اذ لو نقصد باثبات الاختيار
الا صحة وقوع هذا المعنى ولذا ترى القائلين بالايجاب لم يستندوا
تخصيص الحوادث باوقاتها الى الداعي مع بداهة لزوم الاختيار بل اضطروا
في توجيه التخصيص المذكور وربط تلك الحوادث بالقديم كما
سيجئ ذكره الى احتمال القول بالحركة السرمدية او ما يجري مجراها ووسعوا
بها دائرة القيل والقال فلو كان القول بالداعي مصححا للربط المذكور على
تقدير الايجاب ايضاً ولم يكن مما يحكم العقل ببطلانه بديهة لما احتاجوا
الى التشبث بامثال تلك الخيالات فتدبر وتارة بما حاصله ان
حدوث العالم مع الاختيار ايضا مستلزم للتسلسل لان الارادة
الحادثة وكذا ما في حكمها كالاختيار لا بد لها من علة حادثة لكونها ممكنة
ولا يمكن ان تدفع بان الارادة مستندة الى ارادة اخرى وهكذا فلا يلزم
الا التسلسل في الامور الاعتبارية وذلك لانا نجزم بان ليس
للارادة مثلا ارادة اخرى بل وجه الدفع ان يقال ان المراد بالارادة وما في
حكمها في هذا المقام ان كان هو الداعي او ما يجري مجراه كما هو المشهور
فهو صفة قديمة من شأنها الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثاً
حتى لا يحتاج الى علة حادثة وان كان المراد بها امرا آخر كالاحداث
ونحوه على ما سيجئ تحقيقه فكل ما فرض سببا لتخصيص القادر المقدور

باعتباري كالداعي يكفي لها فلا يحتاج الى امر حادث حتى يلزم التسلسل
فان قلت كل من الارادة والاختيار دخيل في جواز صدور كل مقدور
وهما ايضا من جملة المقدورات بلا شبهة فيلزم كونه دخيلا في
جواز صدوره نفسه قلنا سيجئ في بحث الارادة توضيح ان حالهما
ليست كحال سائر المقدورات الارادية والاختيارية وتبيين
الفرق بينهما وبين غيرهما فانتظر **ومنها** ان اسم العالم مشترك بين
مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة او جملة موجودات متجانسة
كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره ابن سينا في رسالة الحدود وبين جميع
ما سوى الله تعالى على ما هو المشهور ولا يجوز ان يراد به ههنا المعنى
الاخير فان طريقة المتكلمين حتى المحقق الطوسي في التجريد هي اثبات
حدوث الاجسام والجسمانيات لا غير بل اريد به احد المعنيين الاولين
فيتصور ح واسطة بينه تعالى وبين العالم من الجواهر المجردة فيمكن ان
يقال كما اورده الشارح الجديد للتجريد على المحقق لم لا يجوز ان يوجد الواجب
بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون
هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب من هذا الايراد
يتصور من وجوه الاول ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار اشرف من الموجب
فلا يجوز ان يكون الموجب موجدا له والثاني ان يق يلزم من استناد المختار
اليه ان يكون هو ايضا مختارا على نحو ما استند لو العالمية المعلول على
عالمية العلة والثالث ان يقال شان المختار ان يكون مبدأ الاختلاف
الاثار والافعال فلا يجوز ان يستند ما هذا شانه الى الموجب الذي
يقتضي طبيعة الثبات والتاثير على نهج واحد ولا يخفى ان كلا من
هذه الوجوه الثلثة في محل المنع واتمامه على وجه مسكت للخصم
مشكل جدا والرابع ان يق بل المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله
تعالى والجميع حادث على المتكلمين اذ لا قديم غيره تعالى عندهم لكن لما
لم يكن وجود المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض اكثرهم لاثبات
حدوثها واكتفوا باثبات حدوث الموجودات الثابتة من الاجسام
وعوارضها مع ان المحققين منهم برهنوا على حدوث الممكن مطلقا
بمثل قولهم ان ممكنا لو كان قديما فتاثير الفاعل فيه اما حال بقائه او
حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخرين

ذكر ما اورده الشارح للتجريد على
المحقق من تقرير البرهان المشهور
وتحقيق حال الوجوه التي اجيب
هيهنا عنه

الخلف مع المطلوب وهذا الوجه هو مختار المحقق الطوسي قدس سره في
الجواب عن الايراد المذكور على ما يفهم مما ذكره في تلخيص المحصل قال فيه اما
ابطال الواسطة باجماع المليين فليس على ما ينبغي والمعتمد في ابطالها انه
الواسطة يمتنع ان تكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر
من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى
المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال
انتهى وبهذا ظهر مراده قدس سره من عبارته المشهورة في التجريد في هذا
المقام والواسطة غير معقولة ولا يخفى على ذلك ان بناء نفي الواسطة
المذكورة هناك ليس على شيء معتمد في هذا الكتاب فانه قدس سره
لم يزد فيه على ما ادعاه في الامور العامة بقوله ولا قديم سوى الله تعالى
لما سنبين من الا قوله في الجواهر واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وا دلة
وجوده مدخولة واستدلاله فيه على حدوث الاجسام والجسمانيات فقبلين
فيتبين ان اعتراض الشارح عليه في هذا المقام بانه لم يثبت فيما سبق
ان جميع ما سوى الله تعالى حادث كلام في محله ويتبين ان ما قيل في توجيه
عبارته المذكورة بحملها على معان اخر تعسف ناش من الغفلة عما صرح
به في تلخيص المحصل ثم انه ظهر من كلامه قدس سره فيه وجه خامس لابطال
الواسطة المذكورة هو التمسك فيه باجماع المليين وهو ليس كما ينبغي
على ما صرح به والوجه كما يفهم من كلامه فيه قبل ذلك ان التمسك بالاجماع ع
في العقليات عند الضرورة ويمكن ان يوجه بان المقصود في هذا المقام ا
اسكات خصوم المليين والجواب عما اورد من جانبهم عليهم فلا ينفع
التمسك باجماعهم ههنا وبان الانسب على ذلك ان يتمسك باجماعهم
في اصل المطلوب اي ثبوت الاختيار له تعالى باجماع المليين ويطرح
تلك المؤنات من البين ولا يخفى انه لو تمسكنا هنا باجماع العقلاء
بدل خصوص المليين لكان حقا ايضا فانه لم يذهب عاقل الى وجود
واسطة كذلك وكان حجة بلا شبهة ومسكتا للخصوم فصار بهذا
الوجه بهذا التصرف من اقوى الوجوه في ابطال تلك الواسطة فان
قلت الركان البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات كما مر
فلا يبقى شبهة في ابطال الواسطة المذكورة فيكون هو احق بالاعتماد
كما صرح به المحقق قلنا سيجئ في محله ان الله تعالى ان اتمام جميع

تصرف في التمسك بالاجماع في ابطال
الواسطة على وجه لا يرد عليه ما اورد
على من تمسك بها منهما

بيان حال ابطال الواسطة باثبات
حدوث جميع الممكنات

الدلايل المنقولة عن المتكلمين على حدوث الممكنات مبنى على تصحيح
مقدمة صعبة هي ان مثل الربط الذي يكون فيما بين بعض الحوادث
كربط حركة اليد وحركة المفتاح في ان الثانية مع كونها محتاجة في
وجودها الى الاولى معلولة لها انما تكون معها زمانا غير منفكة عنها اصلا
لا يجوز ان يكون فيما بين بعض القدماء فيكون قديم ممكنا متوقفا وجوده
على وجود قديم اخر واجب بالذات مستند اليه من غير انفكاك زماني
بينهما فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح في تمام دلايلهم كان يقال على تم
ان ليس مراد القائلين بالقدم من تاثير الفاعل في القديم الا هذا النوع من
الربط بينهما وظاهر انه ليس ايجاد الموجود واحداث الحادث فان
سمي بالتاثير في حال البقاء فمعلوم انه لا يلزم المحال من تحصيل الحاصل
ولذا عول المحققون في مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على
اجماع المليين والنصوص السالمة عن المعارض العقلي بناء على ان
جميع ما حسبه الفلاسفة دليلا عقليا على قدم العالم وجوه ضعيفة
مدخولة ولا يخفى انه في نفسه طريق انيق ولكنه لا يناسب هذا المقام كما
زعم بعضهم فان اثبات الاختيار له تعالى بحدوث العالم لم اولا ثم
الحدوث بالاجماع والنصوص تبعيد للطريق لامكان اسقاط الواسطة
والتشبث بهما في اصل المطلب بلا احتياج الى ادراج حكاية الحدوث
في البين وقد ذكر بعض المدققين في بعض رسائله وجهين آخرين لعدم
معقولية الواسطة يكونان سادسا وسابعا للتوجيهات الخمسة
المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد
الذي لم يظهر منه اثر لا نعلمه فلا نعلم به الصانع فلم يكن من العالم اما
جسم او جسماني وقد ثبت ان الاجسام والجسمانيات حادثة
والنفوس ايضا حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها
ان كانت قديمة لكانت قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل
في الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق
واسطة بين الصانع والعالم الحادث والآخر منهما ان اهل الحكمة
اطبقوا على انه لا فضل في الوجود واراد بالفضل على ما صرحوا به ما لم
يكن مستندا ولم تدل على وجوده في هذا العالم الجسماني شاهدا
ولهذا ما تجاوزوا عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول

بيان حال الوجهين المنقولين عن بعضهم في ابطال الواسطة

العشرة

العشرة التي دلت الدلايل المأخوذة من احوال هذا العالم عليها بزعمهم
ولما كانت الدلايل مدخولة غير مفيدة لدعواهم لم يثبت بها عقل فالعقل
فضل غير ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره كان
فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا ولا يخفى ما في هذين
الوجهين من الاضطراب والتكلف والابتناء على الخطابيات
الغير اللائقة بامثال هذه المقامات **ومن البراهين** التي اقيمت
لاثبات الاختيار له تعالى ما تشبثوا فيه بمطلق الحدوث المحكوم
عليه بالضرورة من دون احتياج الى حدوث جميع العالم الموقوف
اتمامه على ابطال التشاجر في حقيقته بين المليين والفلاسفة تقريره
على المشهور انه تعالى مختار والا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث
بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن
الموجب التام لانه اما ان لا يوجد حادث فهو الاول او يوجد فاما ان
لا يستند الى مؤثر فهو الثاني واما ان يستند فاما ان لا ينتهي الى قديم فهو
الثالث او ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل
فهو الرابع واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم وقد اراد شارح الصحائف
تقريره هذا البرهان على وجه لا يحتاج الى اخذ بطلان التسلسل فقال
ما ملخصه انه تعالى لو كان موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون بتوسط
شرط حادث لئلا يلزم احد الامرين الممتنعين حدوث القديم او قدم
الحادث فذلك الشرط الحادث يجب ان يكون حدوثه في آن
حدوث الحادث المذكور لا قبله لا قبله لئلا يلزم التخلف ولا بعده
وهو ظاهر فننقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا على شرط حادث آخر
في الآن المذكور وهكذا فيلزم انحصار ما لا يتناهى من الحوادث بين
الحاصرين احدهما الموجب والآخر الحادث الاول من الشرائط الموجودة
الموجودة في ذلك الآن بحيث لا شذ يجب ان لا يتوقف على شرط
اخر لئلا يلزم خلاف الفرض فيلزم احد الامرين الممتنعين ولا يخفى ما فيه
اما اولا فلامكان التزام ان يكون حدوث الشرط قبل آن حدوث
الحادث ولا يلزم التخلف لجواز ان يكون وصول امتداد بقاء
الشرط الحادث الى حد معين او ما بمعناه من انقضاء قدر معين منه
دخيلا ايضا في تمام علة الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك

تقرير برهان اخر على اختياره تعالى يكفي فيه التمسك بمطلق الحدوث الضروري

ط الذي يمكن كلا منافيه او لفظ اصدور جملة ما يتوقف عليه الحادث الاول صح

الحوادث في آن فان قلت نعني بالشرط هنا ما يتم به علة وجود الحوادث
فلو لم يتم العلة الا بالوصول المذكور لكان الشرط المذكور هو هذا الوصول ولا شبهة
في ان تحققه في آن حدوث الحادث فننقل الكلام الى ما به يتم علة تحقق
هذا الوصول وهكذا قلنا لا يحتاج هذا الوصول الى علة الى علة اخرى حادثة
في هذا الآن بل علته انما هي حالة الحادث الباقي الواصل بقاؤه الى
الحد المذكور بالتدريج وجوبا وحدوثها سابق على هذا الآن كما هو المفروض
فان قلت على هذا يمكنكم ايضا ان تلتزموا عدم التوقف الا على وصول امتداد
بقاء الواجب بالذات او بقاء شرط قديم الى حد معين فلو سميتموه شرطا
حادثا ونقلنا الكلام اليه لالتزمتم عدم احتياجه الى ما سوى الواجب
او القديم المستند اليه نظرا الى ما ذكرتم في تصحيح جواز تقدم الشرط الحادث فلا
يلزم الحوادث الغير المتناهية اصلا فضلا عن المجتمعة في آن واحد قلنا لا يمكننا
هذا الالتزام للفرق الظاهر بين الحادث والقديم في ذلك فان الحادث
يجوز ان يكون متغيرا في نفسه وان تعرض له حالات مختلفة على التدريج
حقيقة يتوقف على حصول بعضها حدوث حادث من مؤثر موجب واما
القديم واجبا بالذات او غيره فلثبوته وعدم اختلاف الاحوال فيه كما
تقرر في محله لا يتصور ان يكون حصول بعض من حدود بقائه دخيلا في نفسه في
حدوث شيء على الوجه المذكور بل غاية ما يتصور في القديم ان يكون لامتداد
بقائه حدود مختلفة بالاعتبارات ومثل هذا الاختلاف انما يمكن ان يكون
مناطا لترجيح الفاعل المختار وتخصيص ايجاد بعض الحوادث دون بعض
ببعض الحدود المذكورة دون بعض مع تساوي الجميع بالنسبة الى كلها في
امكان المقارنة المذكورة واما المؤثر الموجب على شيء كما فيما نحن فيه
فيجب ان يكون الشيء المذكور من الامور الحقيقية بخلاف المختار
فانه يمكن ان يرجح بالامور الاعتبارية واختلاف حدود امتداد بقاء
الحادث يمكن ان يكون منطبقا على اختلاف حالاته حقيقة دون القديم
فانه لا يتصور فيه الا الاختلاف الاعتباري واما ثانيا فلان ما لا
يتناهى مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او التعاقب يستحيل
بديهة ان يكون محصورا بين حاصرين فكان تمهيد حدوث كل من آحاد
الشروط في آن حدوث الحادث المفروض لغوا لا دخل له في بيان المط
واما ثالثا فلانه يمكن ان يلتزم ان الواجب تعالى لا يكون طرفا لهذه السلـ

ال

السلسلة لجواز ان تكون السلسلة عرضية بين ذي احتياج جميع آحادها
بالنسبة اليه في ذلك الترتيب فلا يتم المط في هذا البرهان الا بابطال
التسلسل وليعلم ان ما يمكن ان يورد على هذا البرهان باي تقرير كان من
المنع والمضايقة والمعارضة على نحو ما مر على البرهان الاول مدفوع بمثل
ما دفعناه به هناك واما ما ذكره شارح المواقف من ان هذا البرهان
ايضا لا يتم الا باثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى اذ لو جاز قدم سواه
جاز ان يكون ذلك القديم مختارا فيكون واسطة بينه وبين الحوادث
فلا يلزم من وجود حادث مستندا الى قديم تخلف المعلول عن الموجب
التام فيمكن ان يدفع بان بيان عدم معقولية هذا الاحتمال غير منحصر فيه لجواز
ان يبين ببعض الوجوه التي قد سبق ذكرها كاتفاق العقلاء على انتفاء
واسطة قديمة مختارة بين الموجب والحوادث اليومية ومثل هذا الاتفاق
من جميع العقلاء حجة قطعية كما مر يجوزه احد من العقلاء لا يمكن به تصحيح ربط
الحادث بالقديم بلا تكلف لكنه لم يتشبث احد في هذا المقام به بل الفلا
الفلاسفة القائلون بايجابه تعالى انما التجأوا في تصحيح ربط الحادث به
الى اثبات حركة سرمدية ذات جهتين احديهما حيثية ذاتها وهي كون
الجسم بحالة يصح ان يفرض له كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض
في الآن السابق واللاحق وهذه الحالة المسماة بالتوسط بين الاوضاع
قديمة مستمرة من الازل الى الابد والاخرى حيثية النسب التي تلزمها وهي
حادثة ضرورة ان النسبة المنفرضة له بحسب القرب والبعد من
النهاية المفروضة في كل آن غير المنفرضة له في آن اخر فهذه الحركة قديمة
من حيث الذات ومستندة الى القديم وحادثة من حيث العوارض
اللازمة ومستندة اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض
مسبوق بغيره معدله ممتنع الاجتماع معه لا الى نهاية ولا يخفى انه خيال
باطل لقيام البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما تقرر في محله ولوجوه
اخر اوردها عليه بعضهم لا نطول الكلام هنا بذكرها فكون تلك الحركة
واسطة بين الواجب تعالى وكل من الحوادث امر غير معقول لو اغمضنا
عما مر من تصريح المحقق قدس سره في تلخيص المحصل بما يفهم مراده مما ذكره
في التجريد ولم نتفحص كما سيجيء في اواخر هذا المبحث عن حقيقة ما قررنا
من حدوث الاجسام والجسمانيات هل هو على وجه يفيد في هذا المقام

دفع ما توهم صاحب المواقف ان البرهان ايضا كالبرهان المشهور في توقفه على اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى

في مبحث الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال مما

تقرير ربط الحادث بالقديم على طريق الفلاسفة القائلين بتوسط الحركة السرمدية بينهما ووجه عدم معقوليته

بيان انه لولا تصريح المحقق في تلخيص المحصل بالمراد بالواسطة المنفية لكان احسن المحامل لكلامه المشهور في التجريد عدم معقولية الحركة السرمدية التي جعلها الفلاسفة واسطة بينه تعالى وبين الحوادث

ام لا بل اليقينية على ظاهره الموافق للمتكلمين كما حسبه القوم لكن احسن المحامل
لقوله هنا والواسطة غير معقولة عدم معقولية هذه الواسطة بان يحمل قوله وجود
العالم بعد عدمه ينفي الايجاب على ان حدوث العالم بمعنى مجموع الاجسام
البسيطة على ما هو المصطلح فيه كما مر من حيث انه حادث ثم الحوادث
يدل على نفي كونه تعالى موجبا اذ لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجب
لما عرفت فيحتاج تمام المقصود الى رفع ما تشبث به القائلون بالايجابه
تعالى في توجيه الربط المذكور من توسط الحركة السرمدية فيكون قوله و
والواسطة غير معقولة اشارة الى دفع هذا المتشبث به فيكون معناه ان
الواسطة المعهودة المعتمد عليها بين الخصوم في هذا المقام وهي الحركة المذكورة
غير معقولة لظهور انها بعد ثبوت حدوث مجموع الاجسام المشتمل على
موضوع تلك الحركة لا يجوز ان تكون قديمة من حيث الذات كما زعموا
لاستحالة قدم الحركة مع حدوث موضوعها فثبت المطلوب وهو
اختياره تعالى مع دفع ما هو العروة الوثقى للفلاسفة في هذا المقام بدون ا
انتفاء شيء منهما على غير ما سبق اثباته في هذا الكتاب ولا شك ان
دفع هذه الشبهة اهم من دفع احتمال لم يذهب الى صحته احد من العقلاء كما
عرفت مع احتياج اتمامه الى ما لم يسبق منه فيه ثم ثبوت حدوث
جميع ما سوى الله تعالى فافهم فانه لطيف جدا (ثم انه) قد تمسك بعض آخر — نقل خيال غريب بارتباط الحادث بالقديم
ممن اعتقد بطلان خيال الفلاسفة في هذا المقام واستحالة توسط هذه
الحركة بخيال اعجب منه لتصحيح ربط الحادث بالقديم تعالى هو ان ا
الحوادث ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن تنفرض فيه امور
متكثرة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة فيها متغيرة
بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة
لذلك الامر الوحداني دفعة واحدة قال الفاضل الدواني في رسالته
الموسومة بالزوراء اذا اعتبرت الامتداد الزماني الذي هو محل التغير
والتبديل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث
جملة واحدة وجدته شانا من شئون العلة الاولى محيطا بجميع الشئون
المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور
حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة
تحت حيطته واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة

اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متجاورة في الحضور لديها فما ظنك بالعلي
شواهق العوالي ليس عند ربك صباح ولا مساء انتهى ولا يخفى انه خيال
شعري على مذاق متصوف دهري غير ملتفت اليه عند المحصلين متين
ان شيئا من هذين الوجهين ايضا لا يصلح لاصلاح الربط المذكور فلا — بيان ان ربط الحادث بالقديم لا يتيسر الا باثبات الاختيار له تعالى ٩
يقدح في البرهان فاتضح انه لا يتيسر تصحيح ارتباط الحادث بالقديم الا من
جهة ثبوت الاختيار له تعالى فانه على تقدير الايجاب واتصال سلسلة
العلية المعلولية الى الواجب تعالى بدون انفصال بالتخلف في الزمان
على طبق مقتضى الداعي اللازم لثبوت الاختيار يلزمه حدوثه تعالى
ثم حدوث حادث وانتفاؤه تعالى من انتفائه قال المحقق الطوسي ره
في الفصول الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك
عنه اثره فيلزمهم انه اذا عدم شيء من العالم عدم الواجب لان عدم ذات
الشيء اما العدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام في عدمها كالكلام — تقرير برهان بان الايجاب تعالى محال لنفسه من جهة نقيضه على تقرير بيان ٩
فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها تنتهي في سلسلة
الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك الشيء الى عدم الواجب وليس
لهم محيد عنه عن هذا الالزام مقرا انتهى (ومن جملة) البراهين على ثبوت اختياره
تعالى هو ان الاختيار وما يقابله صفتان متقابلتان لا يمكن ان يعرى منهما
الفاعل ولا يمكن ايضا اتصافه بجميعهما كما هو شان جميع الصفات
المتقابلة فلا بد ان يتصف الواجب تعالى في افعاله باحديهما والعقل
مفطور بالحكم باتصافه تعالى باشرف المتقابلين ومعلوم بديهة ان
الفاعل من حيث هو فاعل اذا صح منه صدور كل من الفعل والترك
ووقوع احدهما منه مبتنيا على حكمة داعية اليه يكون اشرف ثم لا تصح
منه الا صدور واحد منهما بعنوان اللزوم والوجوب وان كان مطابقا
للحكمة وانكار ذلك مكابرة فيحكم العقل بوجوب اتصافه تعالى في
افعاله بالاختيار المقابل للايجاب فثبت المط ح دون احتياج الى
ملاحظة صفة الحدوث في افعاله حتى يستنبط منها ثبوت هذه
الصفة له تعالى كما في البراهين السابقين ولعل ان هذا الطريق لاثبات
اختياره تعالى اسهل واسلم واقوى بل انفع فانا اذا اثبتنا اختياره — بيان ان اثبات حدوث العالم بالاختيار انسب ثم عكسه وتاييد ذلك بما روي عن الرضا ع بهذا المعنى ٩
تعالى ليسهل لنا بمعونته اثبات حدوث جميع ما سواه الضاد
ذلك لما لحكم به العقل الغير المغلوب بالشبهات الواهية ان فعل

الفاعل المختار لا يجوز ان يكون لازما له بل يجب انفكاكه عنه فيجب ان يكون
حادثا وهذا معنى قول المتكلمين الداعي لا يدعو الا الى معدوم والى هذه الطريقة
ارشدنا مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلام حيث قال انه لو كان معه
شئ في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا
لمن لم يزل معه الحديث هذا هو الكلام في تحقيق صفة الاختيار في المكلفين
في المكلفين وفي الواجب تعالى وفي كل من المقامين خصوم ولهم مقالات
وشبه عليها سيجئ تفصيلها بما فيها من مباحث الجبر والايجاب و
ولكن بقي ههنا مباحث مشتملة على فوائد جديدة ينبغي التنبيه
عليها **منها** ان الاختيار قد يستعمل في معنى آخر كما في قوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا وهذا المعنى مستعمل فيه تعالى ايضا كما في قوله تعالى
في سورة طه خطابا لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اي اصطفيتك
للرسالة وفي سورة الدخان ولقد اخترناهم على علم على العالمين اي
اصطفيتك بني اسرائيل حال كوننا عالمين بمكان الخيرة وبانهم احقاء
بالاختيار واما ما في قوله تعالى في سورة القصص وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله تعالى عما يشركون فيحتمل كلا منه
المعنيين والاول انسب بالافتتاح والثاني بالعيان المتصل به وتوصية
نظيره في سورة الاحزاب ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الطبرسي ره اي ما صح لرجل ولا امراة
من اهل الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من الامور ان يكون لهم الاختيار
من امرهم على اختيار الله تعالى لهم بل يجب عليهم ان يجعلوا آرائهم تبعا لرأيه و
الخيرة ما يتخير **ومنها** ان اختياره تعالى يجب ان يتعلق بكل فعل من
افعاله ولا يجوز ان يتعلق بافعال العباد لما عرفت من ان افعالهم انما
هي واقعة باختيارهم وهذا هو سر ان الاختيار غير معدود من الخصال التي
روي فيها عن ابي عبد الله عليه السلام انه لا يكون شئ في الارض ولا في السماء
الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن و
كتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر الحديث و
ذلك لان الخصال المذكورة انما هي من الله تعالى بالنسبة الى جميع
افعال العباد طاعة كانت او معصية لحفظ سلطنته عليهم في جميع
ما يصدر عنهم ولهذا لم يكونوا مستطيعين لخلاف ما علم الله وقوعه منهم

بيان معنى آخر للاختيار ووقع اطلاقه عليه تعالى في القرآن ١٢

بيان تعلق اختياره تعالى بكل من افعاله وعدم تعلقه بافعال العباد

بيان تعلق الخصال السبع بجميع افعال العباد بخلاف الاختيار ١٢

على طبق تدبيره لهم وان كان اعطاهم الاختيار بقدر ما يصح لهم كل من طرفي
الفعل والترك لان يستحقوا به المدح والذم والثواب والعقاب ويمكن
ان يكون بعضها معتبرا ايضا بالنسبة الى بعض افعال الله تعالى الواقع
بالاسباب العادية لا الجميع لان تلك الخصال ايضا من جملة افعاله
تعالى كما تقرر في محله فلو كان كل فعل منه تعالى يجب ان يقع تلك الخصال
لكان وقوع كل خصلة ايضا موقوفا على وقوع مثلها وغيرها منها وهكذا
فلا يمكن ان يقع شئ لتوقفه على وقوع السلاسل الغير المتناهية و
في لفظ الرواية ايضا اشعار بعدم العموم حيث اخرج السماء والارض
عن هذا الحكم وبان العمدة منها ما يكون بالنسبة الى افعال العباد حيث
فرع ذكرها قوله فمن زعم انه يقدر الخ فاعتبر في الخصال امران وجوب تعلقها
بكل من افعال العباد وامتناع تعلقها بكل من افعاله تعالى على خلاف
ما اعتبر في الاختيار من امرين امتناع تعلقه بشئ من افعال العباد ووجوب
تعلقه بكل من افعاله تعالى فان قلت المشية والارادة منه تعالى انما
تتعلقان اتفاقا بجميع افعاله تعالى ايضا فكيف عدتا من الخصال قلنا
للمشية والارادة معنيان كما دل عليه ما روي عن ابي الحسن عليه السلام
قال ان الله تعالى ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم الحديث
والفرق ان ارادة الحتم من صفات فعله تعالى يتصف بها عند صدور
كل فعل منه وارادة العزم هي ارادته لشئ من جملة مخلوقاته لكونه سببا
من اسباب وقوع شئ آخر وهي نفس هذا الشئ المخلوق بالنسبة
الى المذكورة فيناسب ان يعبر بهذا الاعتبار عن الشئ الاول بالارادة
وعن الثاني بالمراد فليست مما يتصف تعالى بها عند صدور
المراد فارادته تعالى المتعلقة بجميع افعال نفسه غير ارادته لافعال عباده
او لبعض افعاله الواقع بعد الاسباب العادية بالنوع والاولى
مسماة بارادة الحتم وغير معدودة من الخصال والثانية بارادة
العزم ومعدودة منها وقس عليها المشية وقد ذكر الاستاد دام ظله
في الفرق بينهما في شرح الكافي ان ارادة الحتم هي ما لا يقدر العباد على ضد
مرادها وارادة العزم ما يقدر العباد على ضد مرادها فان قلت اذا
كان ارادة العزم مما يقدر العباد على ضد مرادها فكيف يجوز ان تكون
معدودة من الخصال التي من زعم انه يقدر على نقضها فقد كفر على ما هو

والجمع بين تعلق المشية والارادة بجميع افعاله تعالى اتفاقا مع انهما من جملة الخصال ١٢

صريح الرواية قلنا يمكن ان يكون المراد بالقدرة في الرواية هو الاستطاعة
المستلزمة للوقوع مجازا لا القدرة الحقيقية اذ معلوم ان كل ما يقع
باختيار العباد يكون لا محالة مطابقا لمقتضى الخصال المذكورة يجب
ان يكون خلافه ايضا من مقدوراتهم حقيقة والا لم يكن الاختيار اختيارا
بل جبرا نعم لا يجوز ان يكون مما يستطيعون اليه سبيلا البتة لئلا
يلزم وقوع خلاف ارادته تعالى وساير خصاله وسيجيء ولهذه
المعاني زيادة توضيح في محالها ان شاء الله تعالى **ومنها** ان الاختيار له
تعالى لما كان في مقابل الايجاب وهو كما سيجيء في محله يطلق
على معان يجب على طبقه ان يكون الاختيار ايضا كذلك فينبغي
التنبيه على تلك المعاني ليتبين ما هو المقصود ههنا فنقول الا
الايجاب مطلقا ما يمتنع معه الترك عن فاعل الفعل والاختيار
ما يصح معه كل من الفعل والترك عنه فان كان امتناع الترك عن
الفاعل لذاته لا من داع ونحوه يقال له الايجاب الطبايعي وهو
الذي ينسبونه الى الطبايع كالنار في الاحراق والشمس في الاشراق
وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من شرايط التاثير المقتضية لعدم
انفكاك الفاعل عن فعله ولو بامتداد وهمي يقال له الايجاب
بمعنى امتناع الانفكاك وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من
الشرايط المقتضية لنحو من الانفكاك يقال له الايجاب الخاص
ومناط الفرق بين الاخرين هو اختلاف كيفية اقتضاء الداعي
وساير الشرايط هل يقتضي المقارنة وعدم الانفكاك ام لا بعد
الاتفاق في ان الامتناع المذكور من جهة تلك الشرايط لا من جهة
الذات كما في الاول فعلى ذلك يكون الاختيار ايضا على ثلثة
وجوه الاول ما يصح معه الفعل والترك بالنظر الى الذات من
حيث هي مع قطع النظر عن غيرها والثاني ما يصح معه الفعل والترك
بالنظر الى الداعي ونحوه ايضا ولكن في شيء من الاوقات وان كان
وقتا موهوما ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت آخر انما
المنافي له الوجوب في جميع الاوقات والثالث ما يصح معه
كل منهما بالنظر الى الشرايط المذكورة ايضا في جميع الاوقات
فينافيه الوجوب السابق مطلقا فبعد اتفاق المليين على

ذكر اختلاف الطوائف في ان الاختيار المتصف به تعالى اي معنى من معانيه المقابلة لمعاني الايجاب وتحقيق الحق فيه ١٢

وجوب

وجوب اتصافه تعالى بالاختيار مطلقا توهم قوم ان ما ثبوته له تعالى من
ضروريات الاديان هو المعنى الاول المقابل للايجاب الطبايعي فيكفي
عندهم في حقية الشرايع كون افعاله تعالى على وفق الداعي وطبق
الحكمة وان كانت لازمة له لا تنفك عنه للزوم شرايط التاثير
وقوم اخر لم يكتفوا بتلك المرتبة بل اعتقدوا انه مع ذلك يجب له
الاختيار بالمعنى الثاني المقابل للايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ايضا
لانطباق اصحاب الوحي على الاختيار بالانفكاك فكان ضروريا
لجميع الاديان ولكن لم يبالوا بالايجاب شيء عليه تعالى بالنظر الى الشرايط
وجوبا سابقا اذ لم يستدع المقارنة المنفية باجماع الانبياء وقوم ثالث
من ارباب التحقيق تفطنوا بان اللزوم والوجوب السابق في افعاله تعالى
ينافي استحقاقه المدح وهو المناط لاستحقاقه العبادة المبني عليه بعوث
جميع الاديان والملل فحكموا بان الاختيار اللايق بجنابه تعالى هو المعنى
الثالث المقابل للايجاب الخاص فنفوا عنه تعالى الايجاب بجميع
معانيه لاستلزامه الاختيار بالمعنيين الاولين ايضا ولا يشك ان هذه
المرتبة اشرف والمتصف بها اكمل فهي ثابتة له بمقتضى البرهان
الاخير واما غاية ما ثبت له بتوسط حدوث فعله كما هو مقتضى البرهانين
الاولين فانما هي المرتبة الثانية وهذه الدقيقة تصلح ان تكون احدى
وجوه ترجيح البرهان الاخير على الاولين فتدبر **ومنها** تحقيق ان الحدوث باي
معنى من معانيه المتداولة يدل على الاختيار فنقول يعتبر في مطلق الحدوث
سبق امر على الحادث فان اعتبر سبق العلة فهو الحدوث الذاتي
وان اعتبر سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزماني هذا هو المشهور
ولكن بعضهم اخرج من الاخير الثاني مفهوما وثلث القسمة بان المسبوق
بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف والليس الساذج ويسماه الحدوث
الدهري وباستمرار العدم وهو الحدوث الزماني ومحل النزاع بين ا
المتكلمين والفلاسفة في مسئلة حدوث العالم وقدمه على المشهور
هو الحدوث الزماني ومن ثلث القسمة زعم انه الحدوث الدهري
ولتحقيق هذا مقام اخر سيجيء فيه ان شاء الله تعالى وما ينبغي ان يحقق ههنا ان
الحدوث الذاتي الثابت لكل ممكن اتفاقا وان فرض كونه قديما زمانيا
لا يدل على اختيار فاعله وهو ظاهر واما الحدوث الدهري للعالم وان زعم

بيان ان ما يدل على اختياره تعالى من بين المعاني الثلثة للحدوث هو الحدوث الزماني لا غير

قوم انه دالّ على نفي الايجاب الطبايعي واخرون انه دالّ على نفي الايجاب
بمعنى امتناع الانفكاك ولكن الحق انه لا يدل على شئ منهما فان جواز
التقدم الدهري على الممكن من حيث هو ممكن امر منظور فيه للعقلاء فاحتمال
عدم الجواز قايم وعلى تقديره لا تتم دلالة الحدوث الدهري على شئ منهما
لان طريق التاثير فيه من الفاعل ولو فرض موجبا باحد الايجابين المذكورين
منحصر في ايجاده بعد العدم الصريح فلا ينافي وقوعه كذلك ان يكون اثرا لما
اقتضاه اقتضاء كاقتضاء الامور الطبيعية لما اقتضى باستجماع شرائط
التاثير ان لا ينفك عنه اثره فان قلت كيف لا ينافي الاخير مع فرض
وقوع الانفكاك قلنا معنى الموجب بهذا الايجاب ان يكون شرائط تاثيره
مقتضية لامتناع الانفكاك فلا ينافيه الانفكاك الواقع من جهة عدم
تحمل الاثر بالذات الا هذا النحو من الانفكاك على ما هو المفروض فانهم
فظهر ان القائل بالحدوث الدهري دون الزماني للعالم لا يمكن اثبات
الاختيار له تعالى لشئ من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات الاختيار
بالمعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص اذ غاية ما ثبت بالحدوث — بالحدوث
الدهري للعالم انفكاك الواجب تعالى عن وجوده واجتماعه مع عدمه
الصريح وقد اتفق اقتضاء هذا النحو والانفكاك الكل من الاثر والمؤثر
على هذا الفرض فاين المنافات حتى يستدل باحدهما على خلاف
الاخر فتدبر واما الحدوث الزماني المستلزم لوقوع الحادث في حدود
مقارنا لحد خاص وآن معين من الزمان فانما يدل ملاحظة هذه الخصوصية
واستواء نسبة الحادث من حيث هو الى جميع الحدود والآنات
على محدث مخصص له لا يجوزه العقل ان يكون موجبا كالطبايع وهو ظاهر
ولا ان يكون مما اقتضت شرائط تاثيره امتناع انفكاكه عن اثره لوقوع الانفكاك
الانفكاك وخصوصا على النحو الذي لا يجامع احتمال اقتضاء الاثر ايا
فان الاثر على فرض عدم جواز ازليته ايضا انما يقتضي الوقوع في الا
في اللاازل اقتضاء مطلقا لا حدا مخصوصا منه فهذا التخصيص لا بد
ان يكون من جهة المؤثر العالم بالمصالح المرجح لا فعاله على طبق هذا
العلم المعبر عنه بالداعي فيثبت به كون المؤثر فيه مختارا بالمعنيين
المقابلين للايجابين المذكورين ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النحو
من الانفكاك في الاثر مع كون المؤثر فيه مما يجب عليه بالوجوب السابق

الثابت له باقتضاء الشرائط امتناع غير هذا النحو من التاثير لا يدل على
نفي الايجاب الخاص فلا يدل على ثبوت الاختيار بالمعنى الثالث
وقد عرفت انه هو الحقيق بالاثبات بل هو منظور المتكلمين من اعتبار
صحة الفعل والترك في معنى القدرة والاختيار لا محض صحتهما بالنظر الى
ذات الفاعل مع قطع النظر عن الشرائط كما اشتهر فهو محل النزاع حقيقة
بين محققيهم وبين الفلاسفة القائلين بان الشئ ما لم يجب لوجوب
سابق لم يوجد كما افاد الاستاد دام ظله في حواشي العدة فالبرهان اللائق
بهذا المقام المفيد لهذا المطلوب هو البرهان الاخير كما مر فتامل ثم ما
ينبغي هنا ان لا تغفل عنه ان الحدوث الزماني للعالم انما يدل على ثبوت
ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما منتزعا
من بقاء موجود سرمدي هو الواجب جل شانه ولا يكون من جملة
العالم كما هو رأي محققي المتكلمين واما على تقدير ان يكون موجودا و
مقدارا للحركة العارضة للجسم كما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم فرجع الى
الحدوث الدهري فلا يدل على المط لما عرفت ان دلالته عليه انما
هي من جهة تخصيص حدوث العالم بآن معين من جهة الآنات المفروضة
في الزمان المحتملة لوقوع حدوث العالم في كل منها فلو كان من جملة العالم
وكان مختصا بوقته اذ لا وقت قبله كما يفهم مما اجاب به المحقق الطوسي
في التجريد عن بعض شبه القائلين بالقدم لما احتمل وقوعه الا على النحو الواقع
فينتفي التخصيص المستنبط منه نفي الايجاب وثبوت الاختيار كما
اشار الاستاد دام ظله في حواشي العدة بعد تحقيقات في مباحث
الحدوث بقوله ويظهر بما ذكرنا في اثناء تضعيف الكلام انه على تقدير كون
الزمان موجودا في الخارج ومقدار حركة الفلك ومخترعا محضا بدون
وجود الفلك لا دلالة لحدوث العالم زمانا بنفسه ولا بما يدعى لزومه
له من الترجيح بلا مرجح على قدرة موجده انما الدال عليه استحالة النقص
وكون التعذر نقصا او العلم برعاية المصالح في الآفاق والانفس لمن نحو ما
لمن يتفكر في خلقهما او كلام الانبياء عند الثابت صدقهم بالمعجز بدون
توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على نفس القدرة او نفس
حصول العلم بالصدق بسبب المعجز كما ستطلع عليه انتهى ومنها ان الاختيار
الذي اثبتنا للمتكلمين هو في مقابل الجبر وسيجئ ان المذاهب في الجبر ثلثة

بيان ان دلالة الحدوث الزماني على الاختيار انما هو على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما لا موجودا ١٢

بيان ان الاختيار الثابت للمكلفين ما هو في مقابل جميع معاني الجبر ١٢

احدهما مذهب جهم بن صفوان ومن تبعه وهو ان لا قدرة للعبد في شيء من افعاله اصلا حتى انه لا فرق بين نحو حركة الماشي ونحو حركة المرتعش في كونهما غير مجامعين لقدرته وانما يقع جميع افعاله بقدرة الله تعالى الثاني مذهب الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة ولكن غير مؤثرة في افعاله لغلبة قدرة الله عليها حتى انه لو لم تؤثر قدرة الله فيها لامكن ان يقع افعاله بقدرته الثالث مذهب ابي الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة في افعاله تأثيرا واجبا بالوجوب السابق من جهة علته الموجبة له المنتهية الى افعال الله تعالى بحيث لا يطيق عدم التأثير ويمتنع عليه ترك ما يفعل وكل من هذه المذاهب عند التأمل مستلزم لا اقل لعدم استحقاق العبد على افعاله مدحا او ذما مع ان هذا الاستحقاق معلوم عقلا لكل من راجع وجدانه وانصف من نفسه فالاختيار بالمعنى المقابل للجبر بكل من المذاهب المذكورة معلوم ثابت للمكلفين فلهم قدرة ولقدرتهم تأثير وتأثيرهم فيها غير خارج عن طوقهم بالوجوب السابق فهم قادرون في زمان الفعل على الترك وبالعكس فلا يمتنع شيء منها عليهم الا بعد وقوع مقابله عنهم باختيارهم وما اشتهر بين اهل المذهب الثالث من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كلام ممنوع مدفوع ودعوى جزاف غير مسموع مسموع مبني على شبهات سيجيء ابطالها وبالجملة يعرف بادنى تأمل وانصاف ان العباد في افعالهم على حد يكون المحسن منهم ممدوحا والمسيء مذموما والثواب والعقاب على طاعتهم معقولا عند العقلاء مقبولا لدى الاذكياء واما الخروج عن هذا الحد بتوهم ثبوت استقلال في قدرتهم على افعالهم بعدم مداخلة تدبير الله تعالى فيها على وجه يجري عليهم بمقتضى الحكمة والمصلحة بدون جبر وايجاب والزام كما زعمه المعتزلة الملقبة تارة بالمفوضة وتارة بالقدرية القائلون بتفويض الله الاستقلال في القدرة على امورهم اليهم بالكلية ظنا منهم انه لو لم يكن هذا التفويض لكانت المؤاخذة منه تعالى معهم في ارتكاب معاصيه مثلا ظلما منه عليهم وتوهما منهم انه لو تعلق مشيته تعالى وما يشبهها بافعالهم لاستند اليه ما لا ينبغي له من شرورهم ومعاصيهم فهو افراط في مقابلة تفريط الطوائف الجبرية فان كون

بيان ان القول بالتفويض افراط كما ان القول بالجبر تفريط وان الحق هو الواسطة

ازمة الامور بيده تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وان كل واقع انما هو بقضائه وقدره ضروريات الدين وانما يكفي في جواز المؤاخذة كون المعاصي واقعة بقدرتهم بلا اجبار بل على وجه كانوا قادرين على تركها ايضا ولا يلزم بمحض مطابقتها لمقتضى مشيته وعزمه وما شاكلها من تدابيره الواقعة منه على وفق نظام العالم قضاء لحق الربوبية ان تكون مستندة اليه تعالى انما كان يلزم ذلك لو شاء معاصيهم مثلا مشية حتم فاوقعها على ايديهم بجبر والزام وليس كذلك فان صنعه لهم مثلا بخلق امور ضرورية لمصلحة العالم مفضية الى اختيارهم الضلالة بلا اجبار ليس بقبيح بل القبيح الاخلال بتلك المصلحة الموجب للاخلال بحق الربوبية ولوازم السلطنة فلا يلزم هيهنا ظلم ولا شيء مما لا ينبغي له تعالى كما توهموه ولهذا وقع فيهم من ارباب العصمة صلوات الله عليهم انهم قوم ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه فهذا الحد المتوسط بين التفريط الذي ينزل مرتبتهم عن مقام جواز التكليف والمؤاخذة وبين الافراط الذي يرفع شانهم عن درجة العبودية هو الامر بين الامرين الذي ارشد اليه اهل بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق والمخالف واثارهم في الاشارة اليه على وجه بين لا محمل لها غيره كثيرة ومنها ما روي في الكافي عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون قال فسئلا عليهما السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا نعم اوسع مما بين السماء والارض ومنها عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قال قلت ففوض اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك ومنها عنه عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ومنها عنه عليه السلام قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد ومنها عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز من ذلك قلت فجبرهم على المعاصي فقال الله اعدل واحكم من ذلك الحديث واعلم ان حقية هذه الواسطة لمن تأمل فيها وفي طرفيها

في غاية الظهور والوضوح ولو قطع النظر عن هذه الاثار ايضا فان كل احد
حتى العوام بل الصبيان اذا فكر في حاله وافعاله عرف انه غير مضطر فيما
يفعله بل انه لو مدح او ذم غيره او مدح غيرا وذمه على مثل شيء من
تلك الافعال لكان المدح او الذم في موقعه بلا تكلف فيعلم انتفاء الجبر
بكل من المعاني المذكورة ومع ذلك عرف ايضا حصول الدواعي له على
الجد في ايقاع ما يقع منه انما هو من طريق خارج عن قدرته على وجه
يفضي باختياره اليه حتى انه قد يتعجب من اتكا به اعضا بالعلم يقينا
انه صدر عنه باختياره فيعلم انه من شان مدبر اخر في اموره مقلب
القلوب الى مقتضى حكمته فيصدق قول من قال الحمد لله الذي بلا
برهان انه ليس لشان امير فيه شان فيعلم انتفاء الاستقلال
والتفويض بالمعنى المذكور ايضا فيجزم من علمه بانتفاء الطرفين بثبوت
الواسطة بينهما الحد الذي نبينا والعجب انه مع كون هذه المسئلة
في هذه المرتبة من الوضوح تحير فيها من قديم الزمان الى الان جميع
الطوايف مع اشتمالهم في كل عصر الى جم غفير من الفضلاء والاذكياء
ولم يتفطن بما هو الحق فيها من الواسطة المذكورة الا من تمسك منهم
بذيل العلماء الراسخين من اهل البيت عليهم الصلوة والسلام ووفقه الله
لتتبع كلامهم وفهم مرامهم ولعل السر في ذلك ايضا نوع تدبير من الله تعالى
ليتفطن منه من له بصيرة باحتياج الامة في تحصيل كل امر ديني ولو في
العقليات الواضحة الظاهرة الى هذه العلماء المعصومين عن الخطاء
المنصوبين من قبله تعالى لتعليم الخلايق وازالة حيرتهم فيما
يتعلق بامور دينهم فلا يكون لهم سبيل الى هداية الا اقتباس انوارهم
ولا طريق الى دراية الا اقتفاء اثارهم ولم يبعث الحمد لله منهم عليهم
بان فاعل لم يبعث شيء من الحقايق والدقايق اجمالا او تفصيلا عموما
وخصوصا حتى ان هذه الدقيقة ايضا مستنبطة من اشاراتهم
الاجمالية العامة ومستفادة من رواياتهم التفصيلية الخاصة فان اخبارهم
عليهم السلام بان كل ما في ايدي الناس من العلوم الحقة انما هو مما خرج منا
اليهم وان ما بينهم من الامور الباطلة فهو من عند انفسهم مشهور على
لسان الثقات واشعارهم بان معرفة الحق وكذا تعليمهم في خصوص
هذه المسئلة مخصوصة بنا مذكورة فيما بين الرواة روى الكليني ره في

بيان تحير الطوايف في الجبر والاختيار ١٤

نقل ما ذكره شارح المقاصد عن الفخر الرازي من عموم نزاع الجبر والاختيار بين جميع الطوايف في جميع الازمان وترجيح الجبرية ثم ما اختاره من الواسطة الغير المعقولة مع ما يتوجه عليها

الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه لا جبر ولا قدر بل منزلة بينهما فيها الحق التي
بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم الحديث ومما يلايم
ما ذكرنا ان التفتازاني نقل في شرح المقاصد عن الفخر الرازي ان حال هذه
المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يكون
الرجوع فيها اليها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح
الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد
لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان
بديهيتان ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل الاحوال
والافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد
واقعة على وفق مرادهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع
النقصان وان اكثر افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي
عن النقصان واما الدلايل السمعية فالقران مملو مما يوهم الامرين وكذا
الاثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع
والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع
الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح
الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ثم بعد نقل هذا
الكلام عنه قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين عليه السلام لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره
فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد
في شق الحايط وفي كلام العقلاء قال الحايط للوتد لم تشقني فقال سل
من يدقني انتهى فانظر الى هذا المشهور بالتحقيق والتدقيق كيف
تحير في هذه المسئلة مع كمال بذل الجهد في تحصيلها ولم يجد طريقا الى
الخلاص الا بالتمسك بما روي عن اهل البيت عليهم السلام فيها
مع ظهور حاله في التعصب في خلافهم ومع ذلك لما لم يكن من اهله لم
يوفق لفهم مرامهم من كلامهم مع كونه ظاهرا في معناه وصريحا في مؤداه
خاليا عن الاغلاق والتكلف بريئا عن الغموض والتعسف فحمل التفويض
المنفي فيه على الاختيار لاهتمامه في نفيه تعصبا وهذا اول ما روره كسرت

بينهما ثم لما يتصور بين الاختيار والجبر واسطة يمكن نفيهما حقيقة لتثبت
تلك الواسطة لو تهم فيه تجوزا فحمل الاجبر ولا تفويض على معنى لا جبر مطلقا
ولا تفويض مطلقا فالتجأ الى حمل ثبوت الامر بين الامرين على معنى
ثبوت كليهما في الجملة فاحتال في تصويره ثبوت معنى الجبر وصورة
التفويض مع احتمال العكس ايضا بمقتضى ميل الطبع الى طريقة اسلافه
ثم ارتكب في تصحيح معنى الجبر صحة المقدمة القائلة بان الشيء ما لم
يجب لم يوجد على ما ذهب اليه الفلاسفة وتبعهم بعض المعتزلة البصرة
وغيره فلزمه ما الزمهم من نفي استحقاق العبد المدح والذم عقلا لكونه
في حكم القلم والوتد وظاهر انه يؤدي الى ابطال الثواب والعقاب
حقيقة حتى ان الفخر الرازي على ما نقل عنه شارح المواقف في ابطال مذهب
ابي الحسين في القول بوجوب الفعل بالنظر الى الداعي قال لا فرق بين ان
يعذب الله العبد على ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح
والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم انتهى فلو كان هذا الرجل تأمل
اولا بعين الانصاف ان الامر بين الامرين انما يتصور اذا كان الامر
ان على وجه يمكن ان يتوسط بينهما ثالث ويعقل نفيهما مع اثباته لراى
ان الاختيار لعدم امكان واسطة بينه وبين الجبر لا يصلح لكونه طرفا
منفيا مع الجبر فعلم ان التفويض المنفي امر اخر غير اصل الاختيار ثم اذا تتبع
خصوصا في اثارهم عليهم السلام ان المراد بالمفوضة من هم ومقالتهم
ما هي فايقن ببطلانها لبطلان الجبر وتحقق عنده ثبوت الاختيار
على الحد اللايق للعبد وانه هو الواسطة الثابتة الحقة بين ذينك
الطرفين الخارجين عنها بالافراط والتفريط واقتضاء احدهما ان
لا يكون العبد مستحقا للمدح والذم والثواب والعقاب والاخر ان
يكون ربا مالكا لازمة اموره فاستراح عن ارتكاب تلك التكلفات
والتمحلات المؤدية الى ما ترى انها تؤدي اليه ولكن مثل هذا وامثاله
في تحصيل هذه الرواية وما يشبهها وعدم الانتفاع بها لعدم توفيق الله اياهم
بالتأمل في مفهومها جزاء لاختيارهم طريقة اسلافهم تعصبا وعنادا
للحق وارادة لان يطفؤا نور الله بافواههم كمثل الذي استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات
لا يبصرون **الارادة** هي جد المختار في مشيته وقوع شيء بالقدرة

وبين ان نفذيه على فعل الحيب حسنوله عند ما قط
اوجده

توقف الارادة وبيان
مرتبتها من سائر الصفات

وهذا التأكيد معتبر في وضعها اللغوي ايضا اذ اكثر اللغويين ومنهم
صاحب القاموس وان لم يزيدوا في تفسيرها على المشيئة لكن
صراف التأمل يحكم في انقاد صيغتها بانها افعال من الرود وله معنيان
الطلب والتردد فان اخذت من الاول فالهمزة تفيد المبالغة
فيه وان اخذت من الثاني فالهمزة للازالة فملخص مفادها مبالغة
الطلب وازالة التردد فالازالة سواء فرضت في المخلوق او في الواجب
تعالى باي معنى كان فيه من المعنيين الذين سيجيء بيانهما حتما او عزما
مشتملة على هذا التأكيد فهذا التعريف شامل لجميع معانيهما ولكن
ينبغي ان نقدم الكلام في حكم الارادة بمعنى الحتم لانها المتبادرة الى
الاذهان الى ان ينجر الكلام الى ذكر احكام المعنى الاخر **فنقول** مرتبتها
بعد الاختيار وكذا بعد ما يتوقف الاختيار عليه من العلم والقدرة ذاتا
القديمة المستقلة دون الحادثة الناقصة فانها كما يجيء بيانه في محله
انما يكون تحققها مع الفعل لا قبله وذلك لان صحيح الوجدان يحكم
بان من يتوقف صدور الفعل عنه على مرجح ما لم يرجحه ولم يعينه بالداعي
لم يتوجه على ايقاعه فضلا عن الجد فيه قال شارح الصحائف ومعنى
الارادة واضح عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه الفعل
او الترك يظهر في نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس يميل اليه
والاختيار معناه قريب من هذا المعنى وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف
الاخر ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما انتهى فان اراد بقوله مع
اعتبار الخ ان الاختيار هو الارادة لكن مع بقاء ملاحظة الطرف
الاخر بعد وعدم تصميم العزم على ايقاع احدهما مجردا عن شائبة التردد
كما هو المعتزلة المعتبر في معنى الارادة على ما يشعر به تفسيره لقوله
ان ينظر كلا الطرفين ويميل احدهما فهو بمنزلة القيود المغيرة لمعنى
ما قيد بها ومشعر بتقدم مرتبة الاختيار على مرتبة الاختيار على
مرتبة الارادة موافقا لما ذكرناه وبالجملة كل ما صمم الفاعل على العزم
على ايقاعه فهو مراد واصيل في استحقاق الاستناد اليه واما
ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة
لمحالها بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل او
لذات المفعول فليس مما يقصده الفاعل فلا يتعلق به ارادة وتوضيح

بيان كون ارادة الحتم مقصودة بالذات
من المريد وعدم احتياجها الى
ارادة اخرى

الكلام فيه ان الفاعل لشئ تثبت له بالاعتبارات معان شتى متمايزة في نفس الامر لكونه مايلا نحوه جازما لفعله قاصدا اليه فاعلا جاعلا محدثا صانعا له مخرجا اياه من العدم ومن جملتها كونه مختارا له مريدا له وكذلك تثبت نظاير هذه المعاني ومضايفاتها في المفعول لكونه مقصودا مصنوعا وليس ثبوت شئ من هذه المعاني في شئ من الطرفين مقصودا للفاعل بل المقصود دائما هو فعل الامر المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعاني ولا يمتنع ان يكون بين ثبوتات هذه المعاني وامثالها لكل من الطرفين نوع ترتب في نفس الامر بتقدم او تأخر صالح لدخول الباء على المتقدم والفاء او ثم على المتأخر لجواز ان يكون لها خصوصيات مقتضية لذلك كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد فكل مرتبة فرضت لشئ منها في طرف تكون محفوظة لنظيره في الطرف الاخر وكذلك لا ينافي نحو تقدم لبعضها على وجود الاثر تبعيته له كما في تقدم العلم التابع للمعلوم على وجوده فان حقيقة التبعية في كل منها يرجع الى تأخر معنوي غير مناف لامكان ثبوت نحو اخر من التقدم لها فتلخص من هذا التصوير استغناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة اخرى وكذا الاختيار وساير المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل في الارادة الحادثة فان قلت الظاهر ان الارادة والاختيار فعلان اراديان اختياريان للفاعل فلو لم تتعلق بهما ارادة واختيار فكيف يطلق عليهما الارادي بطريق النسبة قلنا اطلاق الارادي في الاختياري عليهما كاطلاق الوجودي والعدمي على الوجود والعدم فكما ان وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبته الى نفسه او مثله بل المقصود منها اشتراكه مع ساير الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع ساير الاراديات في عدم كون الفاعل كارها منها وقس عليها الاختيار اذا تأملت في هذه المعاني وراجعت وجدانك وتأدبت انصافك فلا احسبك ان تشك في ان صفة الارادة كما وصفناها ثابتة لكل فاعل مختار من المخلوقين بالنسبة الى افعاله على الوجه الذي قررنا ولكن مع انضمام امور اخر اكثر من الموجودات في انفسها او الموقوفات عليها

من افعال

بيان اتصاف كل فاعل مختار في افعاله بالارادة وبيان الفرق بين ارادة الله وارادة المخلوقين عقلا ونقلا

من افعال القلوب او الجوارح او غيرها من الهيآت والكيفيات الداخلة او الخارجة ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتأمل والتفكر والتخيل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة ورفع الموانع هذا في المخلوقين واما في الواجب تعالى فبعد ما ثبت تحقق ارادته بالنسبة الى كل محدث مستند اليه بدلالة امثال البراهين التي مضت في اثبات اختياره تعالى وبدلالة اجماع المليين ونصوص الكتب السماوية واخبار الانبياء وساير اصحاب العصمة صلوات الله عليهم اجمعين فضممت اليها ما يدل على عدم افتقاره الى غيره في تحصيل مراده بل تمام امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بخلاف المخلوقين تفطنت بالفرق الظاهر بين الارادتين من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين من الموجودات في انفسها امور كثيرة لا يتصفون بها الا بعدها وليس اتصافه تعالى بالارادة وكذا بالمشية الموافقة لها في الحكم وان كان بين مفهوميهما تفاوت ما كما سيجئ مصداق موجود بعد ذاته المقدسة سوى المراد فهي تابعة لها تبعية لا ينافي ثبوت نحو من التقدم لها على المراد كما ذهب اليه بعض اعيان المعتزلة ممن وصفها بانها من صفات الفعل وانها عبارة عن الخلق في حال الاحداث بناء على ان ما به الشئ لا يجوز ان يكون معه على شئ سيجئ وكما يدل عليه ظاهر ما روي عن ابي عبد الله عليه السلم برواية ابي سعيد القماط خلق الله المشية قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية وبرواية ابن اذينة خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وقد مر في بحث الابداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم الرتبي مع احتمال ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم منها لا بمعنى الحتم على طبق ما سيجئ فيها وفي الارادة من قول العالم عليه السلم والمشية في المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه وانهما كما ستعرف معدودتان في جملة الخصال ومقدمتان باعتبار السببية وباعتبار الزمان ايضا وعلى هذا المراد حملهما الاستاد دام ظله في حواشي العدة وشرح الكافي ثانيهما ان ارادة المخلوقين قد يتخلف عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفه عنها كذلك بل قد يتحقق بدون نيل المراد اصلا على ما سبق تصويرها واما ارادة الله تعالى فلا يتصور فيها التخلف المذكور لعدم توقفها على شئ كما عرفت

ويؤيدك على الفرق المذكور ما روي في الكافي عن ابي الحسن عليه السلام في جواب
قول السائل اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق ثم قوله عليه السلام
الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من
من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر
وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا
لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر
ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له الحديث وكذلك يؤيدك عليه سياق
ما روي في الكافي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام في جواب قول زنديق فيعاني
الاشياء بمباشرة ومعالجة لان ذلك اجل من ان يعاني الاشياء بنفسه
من قوله عليه السلام هو اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة ومعالجة لان
ذلك صفة المخلوق الذي لا يجيء الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة
وهو متعال نافذ الارادة والمشية فعال لما يشاء واما ما يمكن ان يتوهم من
ظاهر ما روي في الكافي ايضا عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال
قلت لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الحديث من ان المريد مطلقا لا يتصور
الا بحصول مراده معه فيمكن ان يدفع بان الالف واللام في لفظ المريد هنا للعهد
فالمقصود ان هذا المريد الازلي المفوض لا يمكن ان يكون متصفا الا بارادة
لمراد حاضر معه ازلا ولا يمكن اتصافه بالارادة الا من جهة حصول المراد معه ازلا
بناء على احتمالي كون اللام في قوله لمراد للصلة او للسببية ومن يخصص هذا
الحكم بالارادة القديمة التي لو جاز تخلفها لما يجري فيها التغير والاختلاف
بحسب الاوقات بان لا تكون متعلقة بشيء ازلا ثم تعلقت تعلقت به
فيما لا يزال على ما مرت الاشارة اليه في مبحث الاختيار وسيجيء
توضيحه فلا يجتمع ازليتها مع حدوث المراد والاستناد ثم ظله حمل
هذه العبارة في هذه الرواية في شرح الكافي على معنى ان المريد من حيث
هو مريد لا يتصور الا بسبب مصداق مركب من نوع مراد مع ذات
المريد سواء كان المراد مرادا بارادة هذا المريد كما في الواجب تعالى او مرادا
بارادة غيره كما في الميل الذي في الانسان فانه وان لم يكن مراد
الانسان لكنه مراد للواجب تعالى فيستلزم حدوث كل مراد
حدوث الارادة مطلقا فينتفي جواز ازليتها للواجب تعالى فتامل
هذا هو حال ارادته تعالى بالنسبة الى مصنوعاته التي لم تجر فيها عادته

توجيه حديث ظاهره عدم تخلف ارادة المخلوق عن ايقاع المراد كما في الخالق

تعالى بخلقه بعد الاسباب واما فيما اجرى فيه العادة المذكورة كخلق المطر
بعد السحاب والنبات بعد الارض والماء فله تعالى بالنسبة اليه ارادتان
احديهما من قبيل ما مر على نحو ما عرفت مقارنة لحدوث المراد عند تمام
استعداد مادته بلا تخلف ومهل والاخرى من قبيل آخر مقدمة على المراد
المذكور بقدر ما اقتضت حكمته واستدعت عادته وقد مرت الاشارة
في بحث الاختيار الى انهما نوع آخر فان الاولى هي من جملة صفات افعاله
يتصف تعالى بها عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله المفضية
بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج واطلاق الارادة عليهما انما هو
بالسماع عن الصادقين عليهم السلام عبر وعنها بارادة العزم وعن الاولى با
بارادة الحتم وصرحوا بان الله تعالى مشيتين وارادتين وضموا اليها
افعالا اخر منه تعالى وعلى ترتيب خاص يدل عليه ما روي عن ابي
الحسن عليه السلام من قوله لا يكون شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قال
الراوي قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل قلت فما معنى اراد قال
الثبوت عليه قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت
ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له الحديث فالمراد
ان كل شيء دبر الله تعالى وقوعه بعد اسباب تنقسم اسبابه الى اربعة انواع
فما دام لم يقع كل نوع في مرتبته لم تنته النوبة الى وقوعه بعد وقوع كل
مرتبة له تعالى اختيار في ايقاع المرتبة التي بعدها ويجري فيها البداء
بالمعنى الذي يليق به سبحانه كما يجيء بيانه في محله الى ان يقتضي المصلحة
امضاء الجميع فيقع المراد على نحو ما اراد وتفصيل هذه الجملة ما روي عن
العالم عليه السلام من قوله علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى
فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته
كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه
كان الامضاء والعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة
والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما
علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء
فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المشاء قبل عينه والارادة
في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا
ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام

تصوير ارادة العزم لله تعالى وكونها متقدمة على المراد كالقضاء والقدر

ذكر بعض الروايات الدالة عن تفصيل الخصال وترتيبها

المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دب وما
درج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس
فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين ا
المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل
كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبا
وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف
اولها واخرها وبالقضاء ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء
شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم الحديث ونظيره في نظائر
من كلامهم عليهم السلام ان هذا النوع من الارادة مع متمماتها ثابتة له تعالى
بالنسبة الى جميع افعال العباد الصادرة عنهم طاعة كانت او معصية مع انضمام
ثلثة افعال اخر انضمت اليها يعبر عنها بالاذن والكتاب والاجل ويعبر
عن المجموع بالخصال السبع قد سبق عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا
يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة
وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة
فقد كفر وقد فصل وصور وعلل الاستاد دام ظله في حواشي العدة وشرح
الكافي هذه الخصال على وجه لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتمل هذا المقام
لذكره وله محل اخر فليطلب هناك وليعلم هنا ان تلك الاسباب
المفيضة الى افعالهم لا ينتهي في الافضاء اليها الى حد يخرجهم عن اختيارهم
بل انهم اوقعوا ارادة الله تعالى على نحو ما اقتضت حكمته باختيارهم
وارادتهم بدون جبر والزام كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام
فيما هو المشهور عنه من خطابه للشيخ بعد منصرفه من صفين بقوله و
تظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والامر والنهي الى اخر الحديث وهذا هو الجمع بين غاية
الحكومة والسلطنة ونهاية العدل والرحمة ومن لم يتأمل فيه حق
التأمل ولم يهتد الى هذا الصراط المستقيم كاهل الجبر والتفويض ونحوهم
فاولئك قد ضلوا وغضب عليهم بما التزموه من نسبة الجبر والظلم
اليه او اسناد الوهن والضعف الى سلطنته تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا اذا تمهدت تلك الجملة في حقيقة الارادة وثبوتها لكل
فاعل مختار من الواجب تعالى وغيره وحدوثها في الجميع على طبق ما اقتبس

بيان عدم منافاة الخصال المذكورة لاختيارهم في افعالهم

من انوار

تحرير محل النزاع في ارادة الله تعالى بين الفلاسفة والمليين

من انوار آثار اهل البيت صلوات الله عليهم ينبغي ان نفصل الكلام في مباحثها
المهمة **المبحث الاول** المشهور ان الفلاسفة معترفون بان لله تعالى
مشية وارادة وعباراتهم المنقولة عنهم المتداولة بين المحصلين في
حقه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل دالة عليه لعدم فرقهم
هيهنا بين المشية والارادة لكن بعض المتكلمين كالفخر الرازي في الار
في الاربعين نقل عنهم نفي الارادة وحكى شبههم عليه واجاب عنها
وتحقيق المقام على ما يظهر من تتبع مقاصد الفريقين ان الفلاسفة لاعتقادهم
قدم العالم لم يفرقوا بين فعله تعالى وفعل الطبايع الجسمانية الا باشتمال
فعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه تعالى خصوصية صالحة
للسببية لهذا الاشتمال بخلاف الطبايع فاثبتوا له علما بالنظام الاكمل
حيانا منهم ان هذا النوع من العلم فعلي بمعنى انه يصلح للسببية القريبة
لصدور ما يطابقه في الخارج عمن يتصف به فحكموا بانه تعالى لا يحتاج
في فعله الى امر زايد على ذلك قال صاحب المواقف قال الحكماء ارادته
تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال الفاضل
الرومي في تهافت الفلاسفة انهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات
من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية
التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك
الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل
يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة انتهى واما جمهور المتكلمين
فلاعتقادهم بالحدوث الزماني المستلزم لترجيح فاعله بعض الاوقات
لحدوث معين من جملة الحوادث على الاوقات الاخر وجزمهم بان
مطلق العلم حكاية عن المعلوم والحكاية لا يصلح لكونها علة للمحكي خصوصا
على تقدير قدم الحكاية وحدوث المحكي حكموا بان هذا النوع من الترجيح
مع افتقاره الى العلم لا ينفك عن شيء اخر نازل منزلة ما نجده من انفسنا
بالنسبة الى افعالنا ونسميه الارادة فهذا شيء اخر هو محل النزاع فينفيه
الفلاسفة ويثبته المتكلمون والشبه التي نقلت عنهم لنفيها خلاصة
اوليهما ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون فعله اولى له
من تركه في علمه او اعتقاده لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وكل ما كان كذلك

تفريع هذا الكلام على مجموع الامرين لا على كل
واحد منها كما هو المشهور بين المتكلمين
لدفع ما يمكن ان يعترض على الاخير من
الفرق بين المحكي والمسبب بعده
الحكاية يكون الاول مطابقة للمسبب
للنظام الا على الثاني وجوده الخارجي
فلا يلزم علية الحكاية للمحكي فتأمل
منه

ذكر شبه الفلاسفة في ارادته تعالى وبيان وجه دفعها

لكان ناقصاً مستكملاً بسببه وهذا في حق الله تعالى محال والجواب عنه منع
رجوع تلك الاولية اليه لجواز كون احدهما موافقاً للحكمة والمصلحة وعدم
رعايتها اما متساويان بالنظر اليه فيلزم الترجيح بلا مرجح واما مختلفتان
بان يكون احدهما اوفق له فيلزم الاستكمال مدفوع بان تساويهما بالنظر
اليه لا يمنع رجحان احدهما في نفس الامر وان اختلافهما غير منحصر في كون
احدهما اوفق له لجواز كون احدهما متعينة باعتبار جهتها الواقعية كالعدل
بالنسبة الى الظلم وخلاصة ثانيتها انه تعالى لو كان مريداً لكان ارادته
حادثة لامتناع حصول القصد الى الايجاد الا عند حصول ذلك الايجاد
فاما قبل ذلك فلا يكون قصداً بل هو من قبيل العزم وظاهر ان العزم على فعل
في وقت معين ليس نفس القصد اليه عند حضور الوقت المذكور و
الارادة الحادثة مفتقرة لحدوثها الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
وخلاصة ثالثتها انه تعالى لو كان مريداً لخلق العالم لكان اما ان يريد خلقه في
جميع الاوقات فيلزم قدم العالم ومع ذلك لما لم يتصور القصد
الى ايجاد القديم لاستلزامه تحصيل الحاصل لفضي ثبوته كذلك الى
عدمه هف او يريد تخصيصه بوقت معين وهذا الوقت ما كان موجوداً
في الازل والا عاد القسم الاول فحدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول
فيه فيقال اما انه تعالى خلق ذلك الوقت بوقت اخر فيلزم التسلسل و
خلاصة رابعتها انه تعالى لو كان مريداً لاحداث العالم لكان تلك الارادة
اما حادثة وهو محال للزوم التسلسل على ما قررنا او قديمة وهو محال لوجهين
الاول ان حصول الفعل على هذا التقدير في هذا الوقت من لوازم تلك ا
الارادة القديمة الممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون
عدم الفعل في ذلك الوقت ممتنعاً فيكون الصانع موجباً لا مختاراً فيفضي
القول الى نفي الارادة على تقدير ثبوتها هف الثاني ان تعلق القديم من تلك
الارادة القديمة يجب ان ينعدم عند دخول الفعل في الوجود اذ لا معنى له
بعد وجوده فيلزم عدم القديم وهو محال والجواب عن الثلثة الاخيرة التزام
حدوث الارادة في وقتها المعين بتبعية المراد فلا تفتقر الى ارادة اخرى
كما سبق بيانه وان نقل الكلام الى حدوث الوقت اجيب بان
الزمان امر موهوم منتزع من بقاء سرمدي ينقضي بعضه ويحدث بعض
اخر بالتدريج على سبيل الوجوب بدون احتياج الى موجد له اولا

جزئه

جزئه حتى يمكن ان يسئل عن وجه تخصيص كل جزء بما اختص به من التقدم و
التأخر بالنسبة الى باقي الاجزاء فان قيل لم حدث الارادة في هذا الوقت
دون الاوقات الاخر قلنا لانها تابعة لايجاد المراد في هذا الوقت فان
قيل لم تحقق الايجاد في هذا الوقت قلنا لانه لاختيار الفاعل اياه بحسب
الداعي فان قيل لم اقتضى الداعي للايجاد في هذا الوقت قلنا لانه هو المصلحة
والخير والحكمة فينقطع السؤال لان كون الشيء حسناً في نفس الامر لا
يطلب له علة هذا هو الطريقة الحقة الحاسمة لتلك الشبهة واما الفخر
الرازي في الاربعين فاجاب عن الاولى بتجويز الترجيح بلا مرجح وعن
الثانية بالتزام عينية القصد والعزم المذكورين على قياس ما التزم في
اتحاد العلم بان الشيء سيوجد مع العلم بوجوده حين يوجد وعن
الثالثة بتجويز عدم افتقار احداث الوقت المخصوص الى وقت
اخر على قياس ما جوز من عدم افتقار ايجاد الزمان الى زمان اخر
وعن الرابعة بالحوالة الى ما قدمه في مسئلة اثبات القادر في جواب
ما قالوا فيها اليس من مذهبكم ان التغير ممتنع في صفات الله وان العدم
على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله كانت متعلقة من الازل
الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته
في الازل متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت
المعين فاذا كان التغير ممتنعاً في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى
ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجده ذلك المقدور واذا كان الامر
كذلك كان تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار وحاصل جوابه
فيهما التزام الاستحالة المذكورة بكون الصلاحية الاصلية كافية
في الفرق بين الموجب والمختار فاغمض عن تغافل ولم يتوجه الى جواب
الزامهم بوجوب انعدام التعلق القديم مع كون العدم على القديم محالاً
ولعله الضعف في هذا السكوت فانه لا مفر له على التحقيق من هذا الالزام
الا بنوع مكابرة فليته راعى هذا الانصاف في كلتا ولم يجب عنهما بما
اجاب فان قيل كان له ان يلتزم حدوث تعلق الارادة القديمة كما هو
المنقول عن الاشاعرة قال الخفري قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة
كما هو المنقول وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح
الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح انتهى واستند به الفاضل

ذكر ما اجاب به الفخر الرازي عن شبه الفلاسفة
والاشارة الى ما فيها

بيان عدم معقولية قدم الارادة
مع حدوث تعلقها

الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة في جواب مقدمة استعملوها
في استدلالهم على بدية العالم هي ان السبب لعدمه لا يجوز ان يكون
ارادة الفاعل المختار لانه اذا لم يكن مريدا اولا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير
فقال قلنا الارادة واحدة ولكنها تعلقات تحسب تعدد المرادات فاللازم
تغير في التعلق لا في الصفة القديمة والاستحالة فيه قلنا حكاية قدم الارادة
مع حدوث تعلقها بالمراد وان كانت موجودة في كلامهم دايرة على السنتهم
ولكن الحق انها خيال باطل فان تعلقها بالمراد عبارة عن نحو اختصاص
لها به وهو معنى ماخوذ فيها معتبر في مفهومها حتى انه لو جردنا ها عنه لا تسلخت
لتسلخت عن حقيقتها بالكلية ولا يكون حقيقتها الا نحو تعلق واضافة فلا يتصور
انفكاكها عنه ويؤيده ان مرجع استدلال اكثر الطوائف عليها في هذا المقام
الى اثبات هذا المعنى كما يظهر عند التامل وسيجيء لهذا زيادة توضيح في
المباحث الاتية فانتظر **المبحث الثاني** ذهب جماعة من رؤساء
المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف ابي القاسم البلخي
ومحمود الخوارزمي على ما نقل عنهم شارح المواقف والشارح الجديد
للتجريد الى ان ارادته تعالى عبارة عن علمه بنفع في الفعل وقيل في بيانه
كل عاقل يجد من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به وهو
المسماة بالداعي او الدعية يوجب الفعل و لما استحال الظن والاعتقاد
في حقه تعالى انحصر داعيه في العلم بالنفع ولا يخفى ما فيه فان ما يجده
العقل ليس الا ان الداعية المذكورة دخيلة في الفعل من حيث انه
الفاعل العاقل يعمل على طبقه باختياره وارادته واما وجدانه انها
هي الموجبة للفعل وانها عين الارادة التي يخبر عنها المريد بقوله
ارادته واريده وامثالها فلا ويؤيده ما نقل شارح المواقف عن
ابي الحسين من حده في القول بان الارادة في الشاهد زايدة على الداعي
وان عينيتها له انما هي في الواجب تعالى ثم ان المحقق الطوسي قدس سره
اختار هذا المذهب واستدل عليه في التجريد بقوله وليست
زايدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء وقرره الشارح الجديد
بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده
بوقت دون غيره الى اخر ويلزم التسلسل ثم اعترض عليه بان لزوم
التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زايدة على

تعريف قول القائلين بان الارادة عبارة عن الداعي

كلام على دليل المحقق في التجريد على عدم زيادة الارادة على الداعي

الذات وقد تكلف بعض الاعلام في دفع هذا الاعتراض عنه بان المقصود
انها ليست زايدة على الداعي الذي هو عين الذات لانها لو كانت
زايدة على الذات فان كانت قديمة لزم التعدد وان كانت حادثة
لزم التسلسل في الارادات الزايدة على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه
فان المط هنا بيان اتحاد الارادة مع الداعي لا كونها غير زايدة على الذات
بل ساير الصفات ايضا عنده كذلك وقد تعرض لبيانه فيما بعد
واستدل بوجوب الوجود على نفي زيادة جميعها فيتوجه عليه ههنا
ان هذا النحو من الاستدلال لو تم على كونها عين الداعي كما هو المط
لدل على انها عين القدرة وعين الحيوة وكذا ساير الصفات ايضا
فانها لو كانت زايدة على شيء منها لكان التسلسل على تقدير حدوثها
وتعدد القدماء على تقدير قدمها لازما كلزومه على تقدير زيادتها على الداعي
بلا فرق بل يمكن اجراؤه في ساير الصفات ايضا بالنسبة الى
الداعي فيقال لو كانت القدرة مثلا زايدة على الداعي يلزم احدى
المفسدتين تمثل العيان بل يجري في كل صفة بالنسبة الى غيرها من
الصفات كان يقال لو كان العلم زايدا على القدرة او على غيرها او القدرة
زايدة على العلم او غيره وهكذا في غيرهما بالنسبة الى غيره يلزم اللازم
المذكور بل يجري في الجميع بالنسبة الى الذات فيفيد ان شيئا من
الصفات ليس زائدا على الذات ولو اغمضنا عن جميع ذلك
لا يمكن ان نختار كلا من الشقين و ندفع مفسدته فان قدم الارادة انما
يستلزم تعدد القدماء على نحو ما يستلزمه قدم العلم والقدرة وامثالهما
امثالهما بلا فرق فكل ما هو مخرج عن هذه المفسدة هناك فهو مخرج
عنها ههنا ايضا بلا فرق وهو ان لزوم ان التعدد المحال في القديم انما
هو على تقدير كون القديم موجودا في نفسه واما على تقدير كونه
امرا منتزعا من ذات الواجب ثابتا له ثبوتا رابطيا بدون
بدون وجود على حدة فلا كما تقرر في محله وان حدوث الارادة
انما يستلزم التسلسل اذا احتاج الى ارادة اخرى او مثلها من المخصصات
وهو ممنوع لما مر من ان حدوث الارادة انما هو بتبعية المراد فلا يحتاج الى
مخصص سوى علم الفاعل بان المصلحة تقتضي ايجاد المراد في هذا الوقت على
هذا النحو كما مر بيانه وبالجملة مثل هذا الكلام من هذا المحقق في هذا المقام لاثبات

بيان الفرق بين القول بعينية الارادة للعلم [illegible]

هذا المرام غريب جدا ثم ان هذا المذهب في الارادة قريب مما مر من مذهب
الفلاسفة المعدودين في نعوت الارادة والفرق انهم جعلوها عين العلم بالنظام
الاعلى المسمى عندهم بالعناية وان هؤلاء جعلوها عين العلم بالنفع المسمى بالداعية او
الداعي فاشتركا في جعلهما اياه عين نوع من العلم ولو حصل معنى النوعين حق ا
التحصيل لما بقي بينهما فرق الا في اللفظ فاراد احدهما بلفظه الاشارة الى
جواز كون افعاله معللة بالمنافع والاخر الى محض موافقتها للنظام واشتمالها
على الحكمة على اختلاف المذاقين فالمعنى المنظور لهما من اللفظين انما هو
نوع خاص من العلم وانما الاختلاف في التعبير نعم في كيفية اقتضاء هذا
النوع من العلم بين الطائفتين خلاف معنوي اذ ادعت الفلاسفة
انه يقتضي ايجاب فاعله المتصف به وعدم جواز انفكاكه عن اثره
واطبقت المعتزلة وفاقا لسائر المليين على انه يقتضي الاختيار
المستلزم لوجوب الانفكاك وهذا نزاع اخر مفروغ عنه في محله وما
ينبغي ان يعرف ههنا ان ضرورة كون مطلق العلم حكاية عن المعلوم وعدم
صلاحية الحكاية لسببية المحكي وكون المقصود ههنا اثبات شيء من هذا
النوع من العلم فعليا صالحا للسببية مدفوع بضرورة استواء نسبة مطلق
العلم الى كل من طرفي الفعل والترك كالقدرة فلا يتصور فيه التخصيص المطلوب
ههنا بل غاية اختلافه بالنسبة الى الطرفين يرجع الى ان يكون الفعل مثلا معلوما
بوصف كونه موافقا للنظام او مشتملا على النفع دون الترك وهو لا
ينفع ههنا اذ مع ذلك صدور الموصوف بهذا الوصف دون مقابله
عن الفاعل مع استوائهما بالنسبة الى ذاته وقدرته كما انه يحتاج على
ما مر الى نحو ايثار وترجيح منه له على خلافه باعتبار هذا الوصف في الفاعل
وهو المعبر عنه بالاختيار كذلك يحتاج الى نحو توجه منه اليه وجد في الفاعل
وهو المعبر عنه بالارادة وثبوت شيء من هذين المعنيين للفاعل
لا يقتضي قيام موجود به كما توهموا او وهموا ان نفي الارادة بهذا المعنى
عنه تعالى تنزيه له عما لا يليق به بل ليس هناك الا محض ثبوت رابطي
حاصل له باعتبار اضافته الى غيره فكما ان العلم والقدرة وامثالهما
من الموجودات الرابطية الثابتة له تعالى باعتبار ذاته لا يوجب فيه
كثرة ولا يقتضي كونه محلا لموجود كذلك ههنا فتدبر ثم ان كلا من هاتين
الطائفتين ولا سيما المعتزلة وافقونا في اثبات اصل الارادة له تعالى

اي كونها علة غريبة لتحقق المحكي الجار
خصوصا مع اختلافهما في القدم والحدوث منه

ط شيء من هذا القبيل يبطل ذهاب المذهبين
وما يتوهم من منافاة جواز كون هذا

ابطال كون الارادة من قبيل العلم مطلقا
سواء كان علما بالنظام او بالنفع في الفعل منه

واطلاق تعاريف هذه اللفظة عليه كما ان القرآن المجيد مملو منها
ولكن خالفونا في حقيقتها ومعناها ومعلوم انه لا ماخذ لتحقيق معاني امثال
هذه الالفاظ سوى وجدان العقلاء المستعملين لها في محاوراتهم المعربين
بها عن معانيها المقصودة لهم فمن تتبع وانصف عرف انهم مطبقون بقلوبهم
على مغايرة معنى الارادة والعلم مطلقا وعلى ان الارادة نازلة منزلة الالة
والالة للعلم للفعل عندهم والعلم جار مجرى المرغب والمرجح له لديهم وان
تكلم بعضهم احيانا بخلافه بناء على بعض الشكوك والمعارضات الوهمية
الا ترى انهم يسببون الافعال بالارادة يعللونها بالعلم والداعي ويجمعون
بينهما فيقولون مثلا صلينا بارادتنا بالباء ولعلمنا باللام بانها مصلحة
لنا وقد اتفق مثل هذا الكلام من المحقق الطوسي في قواعد عقائده مع تصريحه
فيه بعينية الارادة للداعي فقال في اثبات قدرته تعالى والقادر هو الذي
يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعل باختيار وارادة لداع يدعوه الى ان
يفعل ومن هذا القبيل ايضا فهما في الاستعمال بحسب الصلة فيقال ولو
علم الله فيهم خيرا واذا اراد الله بقوم خيرا ومن هذا المسلك في تحقيق مغايرة
العلم والارادة ما نبه به ابو عبد الله عليه السلام فيما روى عنه الصدوقان
محمد بن يعقوب ومحمد بن علي بن بابويه في كتابيهما الكافي والتوحيد في
باب الارادة انها من صفات الفعل عن بكر بن اعين قال قلت لابي
عبد الله ع علم الله ومشيته وهما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية
وهما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول
سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله
دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق
المشية الحديث فنفى عليه السلام اتفاقهما واثبت اختلافهما على
وجه مفيد ايضا لما هو اهم مما استدعاه السائل من الارشاد الى حدوث
الارادة وقدم العلم ثم اشار عليه السلام بصريح قوله فاذا شاء الخ الى ان ارادته
لا تنفك عن مراده وبسياق قوله وعلم الله الخ الى ان علمه بالمصالح
مناط لارادته سيما على احتمال ان يكون لفظ السابق بالهمزة من السوق
لا بالباء من السبق فابطل بكلمة شافية لا يمكن ردها ولا يتاتى انكارها مذهب
الفلاسفة ومذهب رؤساء المعتزلة على ما مر وكذا مذهب جميع
الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة على ما سياتي واضاف اليهما

ط استنباط مغايرة العلم والارادة من استعمال لفظيهما مطلق نحو
ارشاد ابي عبد الله ع ٢٦

بيان بعض الاشارات الاخر المشتملة عليها الرواية
الدالة على مغايرة العلم والارادة
عن ابي عبد الله عليه السلام

الاشارة الى ابطال مذاهب هذه الطوائف في مقالات اخر لهم كقول ا
الفلسفي والاشعري بان افعاله تعالى لا تعلل بشيء من المصالح وقول المعتزلي
بانفكاك ارادته عن مراده عند وقوع الكفر والمعاصي من المخلوقين فتدبر

ابطال ما توهمه الاشاعرة ومعتزلة البصرة من قدم ارادته تعالى

المبحث الثالث ذهب الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادته تعالى
صفة موجودة قديمة غير العلم والقدرة لتبعية العلم واستواء نسبة القدرة
الى طرفي الفعل والترك والى الاوقات فوافقونا في انها غير علمه خلافا
للطائفتين السابقتين ثم انما خالفونا في قولهم بوجودها في نفسها وقدمها فلئن
كان نفي الوجود غير مختص بها بل يعم ساير الصفات وهو مبحث عظيم مشتمل
على مباحث العينية وغيرها لم يناسب تطويل الكلام معهم فيه ههنا وانما
المناسب لهذا المقام ابطال ما توهموه من قدمها الحاقا لها بساير الصفات
الكمالية وانما وقعوا فيه زعما منهم لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة
اخرى وهكذا فيلزم التسلسل وقد مرت الاشارة الى جواب هذه ا
الشبهة مع ما توهموا ايضا ههنا من لزوم كونه تعالى محلا للحوادث بان
الارادة امر اضافي غير موجودة في نفسها حادثة بتبعية المراد فلا تحتاج الى
ارادة اخرى ولا يمتنع اتصافه تعالى بها وان كانت حادثة كما هو سبيل ا

ذكر ايرادات المحقق الطوسي على الاشاعرة ووجه اندفاعها عنهم

الاضافات والمحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل اورد عليهم
في هذا المقام الزاما لهم انكم اثبتم الارادة لترجيح احد وقتي الايجاد على ساير
ساير اوقاته وجوزتم للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير
مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تصير تلك الارادة
مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل انتهى واعترض ايضا على دليلهم
الذي ذكره صاحب المحصل لاثبات الارادة من جهة احتياج التخصيص
الواقع بين الاوقات لصدور ما يقع فيها اليها بقوله ان الحجة التي اوردها
على اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في ازمنة اما التي لا
تكون واقعة في ازمنة مثل خلق الزمان والجسم وساير علل الزمان
ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى
الا ان يقال انها تحصيل من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة
التي تشمل الكل هي ان يقال تخصيص ما يختص بالايجاد من جميع
المقدورات تحتاج الى مخصص هو الارادة الا ان المصنف لما جوز ان
يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة

الارادة مطلقا ولان قائلا ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت
الايجاد دون وقت من غير مخصص انتهى وصرح في موضع آخر من هذا
الكتاب وقواعد العقايد بان الاشاعرة لتجويزهم الترجيح بلا مرجح تعذر
عليهم اثبات ارادة لله تعالى والحاصل انه قدس سره فهم من تمسكهم
في اثبات الارادة ههنا بالتخصيص الواقع بين الاوقات مع قطع
عن ساير التخصيصات ومن تجويزهم ترجيح القادر احد مقدوريه لا لمرجح
انهم فرقوا بين ترجيح القادر احد المقدورين المتساويين وبين تخصيصه بالوقوع ع
وبين ترجيح احد الوقتين بتخصيص ما يقع فيه به فجوزوا وقوع الاولين
عن القادر بمحض القدرة بلا احتياج الى مرجح من ارادة وغيرها ولم يجوزوا
وقوع الثاني الا بارادة فرأى انه بسبب هذا الفرق يشكل عليهم الامر
في مواضع الاول اثبات اصل الارادة على الوجه الذي اثبتوها فانهم
فانهم يمكن ان يقال عليهم لا نسلم احتياج هذا التخصيص الى الارادة
لجواز وقوعه بمحض القدرة بمثل ما جوزتم في التخصيص الاول ثم اثبات
عموم الارادة لكل حادث بعد تسليم ثبوت الارادة فانه يمكن ان
يقال عليهم لا يفيد دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات
كنفس الزمان وشبهها اذ لا وقت لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص
الثاني ابطال حدوث الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم الاولين
فانه يمكن ان يقال عليهم يجوز ان ينقطع التسلسل بارادة صادرة عن
القادر بعنوان التخصيص الاول الغير المحتاج الى مرجح اصلا فضلا
عن الارادة وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدفعوا تلك الاشكالات بانكار
الفرق المذكور فان المرجح في قولهم تجويز الترجيح بلا مرجح بمعنى الداعي لا
مطلق المرجح الشامل للارادة ايضا فلا يجوزون صدور تخصيص
عن القادر سواء كان بين مقدورين او بين وقتين الا بالارادة وما وقع
في بعض عباراتهم في اثبات الارادة من الاكتفاء بالثاني فهو على
سبيل الايجاز والاختصار ومن قبيل التمثيل والتصوير فحجتهم في هذا المطلب
موافقة للحجة المشهورة الشاملة للكل كما يدل على ما ذكرنا تتبع كلامهم
في كتبهم الكلامية وهذا الفخر الرازي صاحب المحصل نص في مسئلة
القدرة من الاربعين عند تحرير الخلاف الذي في مسئلة الترجيح
بلا مرجح بان المراد بالمرجح ههنا هو الداعي وفي مسئلة خلق الاعمال

وعموم ارادته تعالى بان كل فعل الفاعل المختار موقوف على مرجح بمعنى
الارادة كيف لا وهم مصرحون كثيرا في موارد استعمالات امثلتهم
المشهورة للترجيح بلا مرجح بان ارادة القادر المختار يتعلق باحدهما
بلا احتياج الى داع وان وقوع شيء منها انما هو بارادة وان وجوب صدور
الفعل بها لا ينافي الاختيار بل يحققه ولو سلمنا انهم اثبتوا الارادة بمحض تخصيص
الحادث باحد الوقتين بدون التمسك الى التخصيصات الاخر لصح ا
يضا لهم القول بثبوت الارادة بالنسبة الى كل حادث فان صدور
كل شيء عنه تعالى ولو بعنوان التخصيص الاول على تقدير الحدوث
الزماني للعالم مقارن لا محالة لحد مخصوص من الزماني الحقيقي والتقديري
فلا يتجه احداث غير التخصيص الثاني وكانه هو الوجه في اكتفائهم في
بعض تقريرات دليلهم بالتمسك به ومثل هذا التعميم في الوقت
والزمان ليشمل نفس الزمان وما شابهها دفعا لشبهة الفلاسفة موجود
موجود في كثير مباحثهم الكلامية مع ان حقيقة الزمان عند المتكلمين عبارة
عن امر موهوم منتزع من بقاء موجود سرمدي لا موجود حادث حتى يحتاج
وقوعه الى مخصص فانحصر الاحتياج الى المخصص في الزمانيات باعتبار
وقوعها في بعض حدودها دون غيره فاندفع عنهم الاشكالات المذكورة بر
متها فتدبر انه بما قدمنا من جواز حدوث ارادته تعالى بلا لزوم مفسدة قد
بطل منشأ توهم قدمها العدم دليل لهم عليه سوى امتناع حدوثها ولكنا
نستدل على امتناع قدمها بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات
الشايعة في هذا المقام فنقول لا شك في ان الافعال الاختيارية الارادية
الارادية له تعالى على تقدير حدوث العالم كما هو المقرر مثبتة في الاوقات
باتفاق العقلاء فلا يتجه على تقدير الارادة من ان له ارادات قديمة متكثرة
بتكثر تلك المرادات او ارادة واحدة بالنسبة الى الجميع والاول
باطل بان كلا منها اما ان ينعدم بعد تحقق المراد ويبقى دائما والانعدام
على القديم محال اتفاقا وبرهانا كما تقرر في موضعه وبقاء ارادة ايجاد
زيد مثلا بحالها كما كانت بعد تحقق ذلك الايجاد سفسطة فضلا
عن دوام بقائهما والثاني ايضا باطل لانها اما ان يتغير بتغير المرادات
او لا يتغير الى اضافتها ومتعلقاتها صونا لذاتها عن عروض التغير فح
لا تخلو تلك التعلقات ايضا عن ان تكون قديمة او حادثة وقدمها

بيان امتناع قدم الارادة بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات الشايعة في هذا المقام

بيان امتناع حدوث تعلق الارادة القديمة سواء كان لذاته او لامر غيره

ايضا

ايضا باطل بما عرفت به بطلان قدم الارادات والفرق بينهما بالوجود
والاعتبارات غير نافع كما لا يخفى فيبقى احتمال حدوث تلك التعلقات
مع قدم اصل الارادة وهو كما مر امر غير معقول بناء على ان التعلق
داخل في مفهومها بل يكاد يكون حقيقة الارادة منحصرة في تعلق خاص
من الفاعل المختار بما يختاره ولو كابروا في ذلك لا يمكن ان يستدل
على بطلانه الزاما ولا تبكيتا لمكابرتهم بان يقال انه يستلزم لاحد محالات
مشهورة كالترجيح بلا مرجح وايجابه تعالى والتسلسل وغيرها فان حدوث
تعلقها بمراد خاص في وقت خاص اما لذاته او لذاتها او لامر غيرهما
والاول مستلزم للترجيح بلا مرجح والثاني وهو احتمال دائر على السنة
مشهور التزامه بين الاشاعرة يستلزم للتخلف عن الموجب التام
وتخصيصه اثره بوقت دون وقت وهما محالان كما سبق وايضا
مستلزم لايجاب الفاعل المتصف بها لان ارادته اذا تعلقت
لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص على وجه خاص فيجب صدور هذا
الطرف ولا يصح صدور الطرف الاخير بدلا منه عن الفاعل البتة
وما تشبث القوم به في الخلاص عن هذا الاشكال من التزام مكابرة هي ان
الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي الاختيار انما هو كتشبث الغريق
بالحشيش وقد انصف السيد الشريف في شرح المواقف وصرح بان هذا
الوجوب انما لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل لا القدرة بمعنى صحة الفعل والترك كما هو مطلوب المتكلمين
وايضا انصف شارح الصحائف حيث ذكر في بحث الارادة بعد
حكاية انها متعلقة بذاتها بالمراد في الوقت الخاص ان اهل السنة
ما ذكروا ههنا دافعا لشبهة صدوره المختار موجبا انتهى ثم العجب
ان بعضهم كصاحب المواقف التزم مثل هذا التعلق الذاتي في القدرة
ايضا لجواب الفلاسفة عن شبهتهم المشهورة في الايجاب حيث
قالوا تعلق القدرة باحد الضدين اما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح
واما لا لذاتها فيحتاج الى مرجح ويلزم التسلسل فقال والجواب
ان تعلقها لذاتها فلا يلزم الا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح ولا
ترجح الممكن في حد ذاته من غير المرجح ولا يخفى انه مع كونه منافيا لمفهوم
القدرة على ما اعتبروا فيه خرق وهما بالنسبة الى الطرفين لا يتم

على اثبات الارادة فانه مبني على ان القدرة لا تصلح للتخصيص بناء على
اعتبار ذلك التساوي فيها فلا بد معها من شيء اخر فلو جاز ان يتعلق
القدرة الى احد طرفي المقدور لاستغني بها عن اثبات شيء اخر يسمى
بالارادة والتفتازاني في شرح المقاصد كانه تفطن لشيء من المقدمتين
ناختار في جواب الشبهة منع انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل
مستند الجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين
لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ثم
قال لا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق
لذاتها انتهى ومع ذلك فيه ما فيه فتذكر ولما ابطل كون حدوث
التعلق لذاته او لذات الارادة بقي الاحتمال الثالث وهو ان يكون
لامر غيرهما فهذا الامر لا يخلو من ان يكون قديما كذات الواجب او بعض
صفاته او امرا حادثا سواء كان تعلقا اخر او غيره والاول باطل
بلزوم التخلف وشبهه كما مر والثاني يستلزم التسلسل في التعلقات
وما شابهها بمثل ما اعترفوا به في بيان بطلان حدوث الارادة فان
قلت يمكن اختيار كل من الشقين ودفع مفسدة التخلف بمثل ما
صححتم به ربط الحادث بالقديم ومفسدة التسلسل بمثل ما تمسكتم به
في جواز حدوث الارادة قلنا حاصلهما يرجع الى تجويز ان يحدث
من الفاعل المختار بملاحظة الداعي موجود حقيقي معين في وقت معين
فيتبعه حدوث موجود اخر رابطي كالارادة فالمؤثر فيهما هو الفاعل
والمرجح هو الداعي والفرق ان الاول لا يتصور صدوره عن مؤثره الا مع حدوث
ارادة دون الثاني فانه يجوز ان يصدر بمحض التبعية والتجويز المذكور
على الوجه المذكور يبطل الاحتياج الى الارادة القديمة كما مر وكل قديم
غير محتاج اليه منفي اتفاقا فيتم ما قصدناه من الالزام وما توهم بعضهم
في امثال هذا المقام من ان التسلسل في التعلقات جائز لانها امور
اعتبارية مردود بان عدم كونها موجودة في الخارج لا يستلزم انقطاع
التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود المراد على تحقق
جميعها فيجري فيه براهين ابطال التسلسل باعتبار حصولها في الموصوف
بها على سبيل الترتيب وايضا ما ذكر بعضهم من ان تعلق الارادة
امر عدمي لا يحتاج الى مؤثر لتخصيصه كلام لا محصل له مع بداهة ان

اشارة الى اندفاع جواب شارح المقاصد عن الشبهة

ابطال توهم جواز التسلسل في تعلقات الارادة

كل حادث وجوديا او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه
ثم ان شارح الصحائف من الاشاعرة بعد ما لم يرتض ما التزمه القوم
في هذا المقام من حدوث تعلق الارادة القديمة لما راى ان التعلق
لازم للارادة وان الارادة القديمة بدون المراد محال ولم يجترئ على ان
ينفي قدم الارادة حذرا من ان يرتكب احداث بدعة في الملة
الاشعرية ارتكب في سفسطة دهرية فقال ان كل ارادة متعلقة بزمانها
سرمدا لا يزول عنه ابدا وانما يكون الزوال لمن هو في الزمان ابعد
الايجاد لا يبقى له في زمانه الذي هو منه ارادة وهذا على التصحيح
فافهم هذا السر انتهى وبطلانه معلوم لكل عاقل لم يتعد طور العقل فيحكم
ببديهة العقل ان ارادة الله تعالى بوقوع طوفان نوح عليه السلام و
غرق فرعون غير متعلقة بها الان وان كونه تعالى غير زماني بمعنى انه
لا يعتريه ما يعتري المخلوقات الزمانية من التغيرات والاختلافات لا
لا بمعنى ان افعاله لا يجوز ان يكون مقارنا لحدود الزمان فلا يجري فيها
التقدم والتاخر فانه مع كونه غير معقول ابطال لما يترتب عليه حقية
الشرايع واحكامها الضرورية كما لا يخفى على المتامل فان قلت قد مر
في تصوير الارادة بمعنى العزم له تعالى انها عبارة عن بعض افعاله المقتضية
بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج فيجري فيها ايضا مثل ما اجيب
المذكور فان خلق البحر غرق فيه فرعون مع ابقائه بعده مثلا اذا
فرض انه ارادة لوقوع غرقه يستلزم ابقاء ارادة غرقه الى الان بل الى
اخر الزمان وهو سفسطة قلنا خلق البحر المذكور كما انه يمكن ان يكون
ارادة لغرق فرعون يمكن ان يكون ارادة الامور اخر ايضا الى اخر الزمان
بحيثيات واعتبارات مختلفة معلومة له تعالى ويكون في نفسه
ايضا مصلحة فبقاؤه لكونه موافقا لمصالح اخر لا ينافي انتفاؤه من
حيث انه ارادة للغرق المذكور مع جواز انضمامه الى امور اخر شطرا
او شرطا بالنسبة الى المرادات فان الحوادث سريعة التغيرات
فتصير بكل تغير شيئا اخر له مقتضى اخر على ان الكلام ههنا في الارادة
بمعنى الحتم على ما هو المتبادر المتعارف المفهوم لكل احد والارادة
بمعنى العزم نوع اخر مغاير لها في الحقيقة والاحكام مسمى باسمها للنوع
مشاركة ومناسبة بينهما فلا يقاس احدهما على الاخر فتدبر

كلام مع شارح الصحائف في توهمه سرمدية تعلق الارادة

دفع توهم جواز تعلق الارادة الحتمية على قياس العزمية

اثبات حدوث ارادة الله تعالى كما هو من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم

المبحث الرابع اطبق المحققون المقتفون لآثار اهل البيت عليهم السلام على
ان ارادة الله تعالى حادثة مطلقا وان كانت على بعض معانيها
مقدمة على زمان وقوع المراد حتى ان الشيخين الجليلين محمد بن يعقوب
الكليني ومحمد بن علي بن بابويه القمي وضعا في كتابيهما الكافي والتوحيد
بابا على حدة لذلك جمعا فيه الاحاديث الواردة عنهم عليهم السلام
في انها من صفات الفعل وانها حادثة كالرضا والغضب وسائر صفات
الافعال وانها ليست من قبيل صفات الذات كالعلم والقدرة
والسمع والبصر وقد مر ذكر بعضها بالغربيات ومن جملتها ما روي
في كتاب التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المشية محدثة
وما روي فيه ايضا عن سليمان بن جعفر الجعفري انه قال قال الرضا عليه السلام المشية
والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريدا
فليس بموحد الحديث ووجه كون الاعتقاد به كفرا ظاهر بناء على ظهور الملازمة
بينه وبين القول بقديم موجود سوى الله تعالى اذ لو اغمضنا عن استلزامه
للقول بوجودها مع القدم بناء على الاجماع المركب الشايع بين
المسلمين قبل ظهور قول بعض المعتزلة بعينيتها للذات لكان ا
استلزامه للقول بقدم المراد من جهة عدم جواز التخلف بين ارادته
بهذا المعنى وبين مراده على ما مر بينا عند كل منصف بالعقل والنقل
وان تكلف بعض الناس في نفيه بمجرد التسلك فان فرض خفاء
الملازمة بل بطلان اللازم على احد في الواقع بدون مكابرة وخصوصا
مع بذل الجهد فهو معذور في جملة من لا يتم عليه الحجة في بعض الاصول
بلا تقصير فهو مستثنى عقلا ونقلا عن ذلك الحكم الكلي المبني على
الغالب فلا يقدح فيه وبالجملة حدوثها من ضروريات مذهب
الامامية وقد بينا فيما سبق وجه صحته وعدم لزوم شيء مما توهمه
القائلون بقدمها من التسلسل او قيام الحادث بذاته تعالى ونزيده
بيانا هنا بان العقلاء اتفقوا على جواز تجدد الاضافات له تعالى كا
المحدثية والرازقية كما صرح به في الكتب الكلامية وحقيقة
الارادة كما بينا امر محض اضافة وتعلق من المريد والمراد او امر موافق لها
في الحكم لكونها رابطية غير موجودة في نفسها فلا مانع من اتصافه تعالى
بها لا عقلا ولا نقلا بل تؤيده النقل الشايع عن المعصومين صلوات الله

بيان انه لا مانع من اتصافه تعالى بالارادة الحادثة لا عقلا ولا نقلا ح

عليهم اجمعين ولما كانت تبعية حدوثها لحدوث المراد من الفاعل
المختار امرا معلوما بادي تامل يتبين عدم احتياجها الى ارادة اخرى ايضا
فان ما لا يجوز العقل صدوره عن المختار بدون الارادة انما هو المراد
المقصود بالذات لا ما يتبعه من الموجودات الرابطية فبذلك
يتبين ان له تعالى بالنسبة الى كل مراد له ارادة تحدث عند حدوثه
وتنعدم بعده فلما كان حدوث كل شيء ابتداء على ما تقرر في محله تكون
ارادته ايضا كذلك فلا يكون لشيء منها بقاء الا على تقدير ان
يكون الزمانيات محتاجة في بقائها ايضا الى ابقائه تعالى اياها على ما هو
المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا الابقاء فيجري فيها نحو امتداد
منطبق على امتداد بقاء المراد فيختلف حالها باختلاف احوال

تفصيل مذاهب القائلين بحدوث ارادته تعالى من غير الامامية مع ما يتوجه على كلامهم ح

وقد نقل عن بعض المتكلمين من غير الامامية ايضا القول بحدوث ا
ارادته تعالى ولكن لما لم يحققوا حقيقتها على وجهها اضطربوا والتزموا
معه امورا منكرة منهم الجبائيان وعبد الجبار بل العلاف
من افاضل قدماء المعتزلة على ما يحكى قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة موجودة
لا في محل حذرا من انهم لو اثبتوا لها محلا مع وجودها لكان اما ذاته تعالى فيلزم
كونه محلا للحوادث موجودا واما ذات المراد فلا يجوز لتقدمها عليه
مع انها عندهم كما ستعرف عبارة عن خلق المراد والخلق عبارة
عن قول لا في محل وتقدمه على المراد ظاهر فلزمهم القول بقيامها بالذات لانها
مع كونها عرضا وارد عليهم ايضا ان نسبتها الى جميع الذات
على التسوية فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وقال
صاحب المواقف فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد
للفيض وذكر الشارح هنا اولا توجيها له منقولا عن المصنف هو ان قيام الصفة
بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا
بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك
لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه
الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص
كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة
بذواتها ثم اورد عليه ان فيه بعدا لانه خروج عن قانون المسئلة الى ا
القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب

استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية ثم قال والاظهر ان يقال وجه الاخذ
انهم لما سمعوا مقالتهم هذه وفهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان
يكون حادثا معه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا
ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث
بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها انتهى فتأمل فيه تدبر ومنهم الكرامية
التزموا مع القول بحدوثها وقيامها بذاته تعالى وجودها في نفسها ايضا
بناء على توهم ان الوجود لغيره يستلزم الوجود في نفسه فلم يسلموا بطلانه
قيام الحادث الموجود كذلك به تعالى وقدحوا في البراهين المشهورة
بين المتكلمين على هذا المطلب وتحاشوا عن اجماع العقلاء ماخلا
المجوس القائل بجواز قيام الصفات الكمالية الحادثة به تعالى
بل ادعوا موافقة اكثر العقلاء في الحقيقة وان انكروه باللسان قالوا ان الجبائية
وان ذهبوا الى ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكنهم اعترفوا
بحدوث المريدية والكارهية في ذاته كالسامعية والمبصرية ا
الحادثتين بحدوث المسموع والمبصر وان ابا الحسين يثبت علوما
متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه
وكل منهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا عروض
المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى مع قولهم بوجود الاضافات
وجوابهم عن هذه الدعوى ان كلا من هولاء انما اثبتوا انواعا من الاضافات
الغير الموجودة في الخارج عند حتى الفلاسفة فان المعية والقبلية غير
موجودتين في الخارج عندهم وان ادعوا وجود اكثر الاضافات
وبالجملة هذا بينهم وبين غيرهم خلاف مشهور والتحقيق على التفصيل
مقام اخر ثم ان الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ذكر عن
اعيان المعتزلة اقوالا قريبة من بعض الوجوه مما نحن فيه مخالفة
لما نقله المتاخرون عنهم فانه نقل عن العلاف في الثانية من
قواعده التي انفرد بها عن اصحابه انه اثبت ارادات لا محل لها
يكون الباري تعالى مريدا بها وقال هو اول من احدث هذه المقالة
وتابعه عليها المتاخرون ثم في التاسعة منها برواية الكعبي عنه انه
قال ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هي خلقه له وخلقه للشيء
عنده غير الشيء بل الخلق عنده قول لا في محل ولا يخفى ان هذه الرواية

انما هي تفصيل القول الاول فلا مخالفة بينهما في المعنى كما يفهم من سياق كلام
الشهرستاني وكذا نقل عن النظام ان الباري تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة
فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد بذلك انه خالقها ومنشئها على حسب
ما علم واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى انه امر بها ولا يوافق بل
لا يناسب هذا القول عن النظام ولا شيء مما نقل عن العلاف في الارادة ما حكي
من كونها فيه تعالى عين الداعي كما نسب اليهما شارح المواقف ومن تبعه
في مبحث الارادة مع انه نسب الى العلاف في ذيل تفصيل مقالات
المعتزلة القول بارادات لا محل لها مثل ما نقله الشهرستاني عنه
وصرح بانه هو الاصل في هذا المذهب وتبعه فيه غيره وكذا نقل الشهرستاني
عن الكعبي انه انفرد عن استاذه ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط بمسائل
وعد منها ان ارادة الباري تعالى ليست قائمة بذاتها ولا هو مريد
لذاته ولا بارادة حادثة في محل او لا بل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه
انه عالم قادر غير مكره في فعله واذا قيل انه مريد لافعاله فالمراد انه
خالق لها على وفق علمه واذا قيل هو مريد لافعال عباده فالمراد انه
امر بها ونسب صاحب المواقف هذا القول الى الخياط ايضا
ونقل عن الكعبي انها في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره
الامر به واين هذا من ذاك ثم مذهب الكعبي على ما نقل عنه الشهرستاني
شبيه بما نقله برواية الكعبي ايضا عن بشر بن معتمر افضل علماء المعتزلة
ان ارادة الله تعالى فعل من افعاله وهي على وجهين صفة الذات
فهو جل وعز ولم يزل مريدا لجميع افعاله ولجميع طاعات عباده فانه
حكيم ولا يجوز ان يعلم الحكيم صلاحا وخيرا ولا يريده واما صفة الفعل
فان اراد بها فعل نفسه في حال احداثه فهي خلق له وهي قبل الخلق لان
ما به يكون الشيء لا يجوز ان يكون معه وان اراد بها فعل عباده فهي
الامر بها انتهى اذ حاصلها بعد التنقيح يرجع الى انها تطلق على ثلثة
اوجه من جملتها ان يلاحظ فيها خصوص فعل الله ان يعتبر اطلق عليها بهذا
الاعتبار صفة الذات دون الكعبي فانه ارجعها الى السلوب على
طبق ما نقل القوم عن حسين النجار انه ذهب في احد قوليه الى انها
تعالى عبارة عن كونه غير مقهور ولا مغلوب واعترض عليه
الفخر الرازي بانه يلزم ان يكون الجماد والنائم مريدا واصلحه التفتازاني

في شرح المقاصد بان الكلام في ارادته تعالى فتأمل واما القول الاخر للنجار
فهو ما ذكره الفخر الرازي في الاربعين في كلام الخبط لضبط الاحتمالات
وشرح الاقوال الخمسة من الناس بنحو من الحصر هي قول النجار واقوال الاشاعرة
والكرامية والجبائية وهو ان الارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانه
قال انه مريد لذاته ثم ابطله في جملة ابطال كل واحد منها سوى قول
الاشاعرة بقوله واما قول من قال كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا باطل
لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى الموجود واجب الوجود
لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه مريدا والمعلوم غير ما هو
غير معلوم انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ناش من عدم تحقيق معنى
الحقيقة والحق في ابطاله ما سبق في ابطال مطلق قدمها ولكنه
مر على مذاق الاشاعرة وقد وقع في هذا المقام عن صاحب المواقف
شئ مردد بين الخبط والغمد الكذب وما يشابههما هو انه نقل هذا الضابط
عنه في خاتمة مبحث الارادة مصدرا بقوله قال الامام الخ فاحتاج
اول الى الاقوال الخمسة قولا سادسا نسبه الى ضرار هو ان ارادته
تعالى نفس ذاته ونقل القول الاخر عن النجار بعنوان انها معللة بذاته
ثم اورد ما ابطل به الامام هذا القول من النجار في ابطال قول ضرار وسكت
عن ابطال قول المذكور ولم يتوجه اليه اصلا فادخال مذهب اخر
في جملة ضابط منقول عن شخص بدون اشعار ثم الفرق بين كون الارادة
نفس ذاته وكونها لذاته مع انه كلام شايع بين القائلين بالعينية
للتعبير عنها ثم تخصيص ما ذكر في ابطال مذهب خاص في المنقول
بابطال مذهب آخر لا اثر له فيه ثم عدم التعرض لابطال هذا المذهب
المنقول اصلا لا توجيه له من سبيل العادة الا ما ذكرنا فافهم **المبحث
الخامس** المتكلمون من المعتزلة والاشاعرة بعد اتفاقهم على ان الارادة
مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لظهور
ان الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشتهيه لكراهيته وقد يشتهي
طعاما لذيذا ولا يريده لظنه بضرره وعلى انها مغايرة للتمني فانه قد
يتمنى المحال ولا يريده اختلفوا فذهب كثير من المعتزلة الى ان حقيقة
الارادة في المخلوق ايضا هي الداعي الا ان الداعي فيه اعم من العلم
بالنفع والاعتقاد والظن به وتسمى فيه ايضا كثيرا بالداعية وذهب

ذكر ما وقع من صاحب المواقف عن ضبط المذاهب المختلفة في الارادة ٩

المبحث الخامس
ذكر الاختلاف الواقع في حقيقة ارادة العبد وبيان ما يتوجه على دلايلهم ٩

جمع

جمع منهم الى انها فيه ميل يتبع تلك الداعية وذهب الاشاعرة
الى انها مطلقا موجودة مخصصة بذاتها لاحد طرفي المقدور بالوقوع فالطائفة
فالطائفة الاولى صوروا عقيدتهم بان نسبة قدرة الانسان مثلا الى
طرفي الفعل والترك على السوية فاذا انضم اليها تلك الداعية
حصل الرجحان المطلوب فصدر الراجح عن الفاعل بدون احتياج الى شئ
اخر فتكون هي الارادة والطائفة الثانية بانا نجد من انفسنا بعد
حصول تلك الداعية ميلا مغايرا لها مرتبا عليها ضرورة لا يصدر
الفعل عنا بدون حصوله وان كانت الداعية حاصلة والطائفة
الثالثة بانا قد نعلم ان الارادة حاصلة بدون شئ من الداعية
والميل الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما وذلك لان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان الى مطلوبه الذي هو النجاة
منه يختار احدهما المستلزم على الاخر بالارادة بدون داع باعث
لخصوصه من اعتقاد نفع مختص مثلا او ميل تابع له وكذلك العطشان
بالنسبة الى قدحين متساويين والجايع الى رغيفين كذلك ثم
ان الطائفة الاولى ردت على الثانية بانا لا ندعي ان الارادة
اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن
يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او
معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل
قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد
على قياس الشوق الى المحبوب فانه يحصل لمن ليس واصلا اليه
دون الواصل اذ لا شوق له هكذا ذكر صاحب المواقف على طبق
تلخيص المحصل ويمكن ان يقال في الرد عليهم ان حقيقة الارادة غير مختلفة
باختلاف المريدين لظهور انها معنى واحد يحمل المشتق منه على الواجب
تعالى وعلى المخلوقين بمعنى واحد كساير الصفات على ما تقرر في
محله فتكون مشتركة معنوية بينهما لا تفاوت لها فيهما الا باعتبار
اختلاف مصداقيهما فانه كما مر تصويره لا مصداق لحصولها في
الواجب تعالى من الموجودات بعد ذاته المقدسة الا المراد
لا غير بخلاف المخلوقين اذ حصولها فيهم محتاج الى امور موجودة
اخر فعلى هذا لا يتصور ان تكون حقيقة الارادة في اي مريد كان عبارة

في بيان ان القوم لم يصيبوا ما هو الصواب في حقيقة الارادة وتقرير ما هو الحق في هذا المقام

عن الميل المستحيل في الحق الواجب تعالى اتفاقا بل يجب ان يكون
عبارة عن شئ قابل للشركة المعنوية في الجميع فتدبر والطائفتان اتفقتا
في رد الثالثة بان الطرفين في الامثلة المذكورة وان كانا متساويين
بحسب الظاهر ولكن يحكم بديهة العقل بانه ما لم يترجح احدهما على الاخر
عند الفاعل بملاحظة نفع مخصوص لم يستشعر به لم يختره وان لم
يحصل له الشعور بالشعور بالمرجح وفرض التساوي من جميع الوجوه
عنده لا يستلزم الوقوع وبالجملة قام بتقريب النزاع في حقيقة الارادة
بين المتأخرين المعتزلة وبين الاشاعرة ومن وافقهم كمتقدمي
المعتزلة نزاع اخر في جواز الترجيح بلا مرجح وامتناعه والتحقيق ان
جمهور تلك الطوائف لم يصيبوا في شئ من نزاعين ما هو الصواب
فيه اما في الاول فلما مر ان الارادة مطلقا امر غير موجود في نفسه لئلا
يلزم احتياجه الى الارادة اخرى وايضا وكل من هذه المذاهب كونها
عرضا موجودا من الكيفيات النفسانية ظاهر وايضا لا شك في
انه يتوجه المدح والذم من العقلاء على ارادة الحسن وارادة القبيح فيجب
ان يكون من فعل المريد مع ان الداعي والميل وكذا ما ادعته الاشاعرة
من صفة اخرى موجودة في نفسها يجب ان يكون من فعل الله تعالى
في العبد اتفاقا وايضا ما مر من المحاورات والاستعمالات
الدالة على مغايرة العلم والارادة بحسب وجدان العقلاء تجري
نظيره في الميل ايضا فان الميل يتعدى الى مفعوله بالى والارادة
بنفسها او باللام المقوية فيظهر انها امر غير الداعي والميل كما توهم
اهل المذهبين الاولين وايضا يلزم على كل من هذه المذاهب ان
يكون العبد مجبورا في ساير افعاله الارادية سواء فرضت
هذه الارادة مخلوقة للعبد او لله تعالى فيه فانها على التقديرين انما
يجب ان تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل والترك دون مقابله
بديهة واتفاقا كيف ولو فرض تعلقها بكل من الطرفين يجب ان يكون
وقوع احدهما من الفاعل اتفاقيا او ان يكون التخصيص مستندا الى غير الارادة
واذا كانت متعلقة بطرف واحد فحسب فلا يصح صدور الطرف الاخر
من الفاعل بالاختيار لئلا يلزم وقوع فعل اختياري عنه بدون الارادة مع
تلازمها فيلزم عدم الاختيار وخلاف الفرض واذا لم يصح الطرف الاخر

وجب صدور طرف واحد فقد لزم الجبر ولا ينفع فيه ان ايقاع الوجوب
بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار كما مر مرارا وكانه لذلك اعترفت
الفلاسفة ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل عن القدرة وساير
الاسباب المخلوقة له تعالى في العباد بانهم موجبون في افعالهم
ولعل من نقل عنه من المتكلمين كالنظام والعلاف وجعفر بن حرب
وجماعة من قدماء معتزلة البصرة ان ارادة المخلوق ايضا لافعال نفسه تكون
موجبة للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما نجده في انفسنا حال
ايجادنا للفعل لا عزما عليه فانه قد تقدم على المراد فلا يتصور ايجابه
نظرا الى ان الارادة قد تنتهي الى وقوع فعل المراد بلا فتور وقد لا تنتهي بل تنفسخ
وتنقلب الى التعلق بضده فسماها بكل اعتبار اسما يناسبه وحكم
بان الاولى موجبة لعدم صحة وقوع خلاف مقتضاها فرضا دون
الثانية فلا يلزم عليه القول بارادتين احدهما متقدمة غير موجبة
والاخرى مقارنة موجبة كما صرح به في شرح المواقف وغيره فانه بعيد
جدا هذا هو الكلام في النزاع الثاني وهو الترجيح بلا مرجح فلان ذهب اليه
الاشاعرة وقدماء المعتزلة من جوازه فهو بديهي البطلان عند المحققين
وما ذهب اليه متأخروا المعتزلة ومن تبعهم من استحالته وان كان حقا
لكنهم سوى محمود الخوارزمي ومن تبعه منهم من وجوب احد الطرفين وجوبا
سابقا بالنسبة الى المرجح المذكور لزمهم ان يحكموا بامتناع وقوع شئ
منهما اذا فرض في كل منهما داع مختص مساو لما في الطرف الاخر في القوة
والضعف لئلا ينافي تجويزه تعيين طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا باستحالة
وقوع الطرف الضعيف اذا فرض داعيا هما مختلفين قوة وضعفا
بطريق اولى فلزمهم ان يلحقوا بما لا مرجح من داع مخصوص في شئ من
طرفيه فرضا كالامثلة المشهورة مثل ما بين الصورتين ايضا
في حكم الاستحالة او ان ياخذوا في مفهوم المرجح معنى القوة والغلبة
في مفهوم المرجح معنى القوة والغلبة والحق في هذا المقام ما اختاره
الاستاد دام ظله في حواشي العدد وهو انه لا بد ان يكون في كل من
الطرفين داع مختص به مرجح لايقاع الفاعل المختار اياه ولا يجوز خلو
طرف عنه اقل ما في الباب خيرية الوجود في طرف الفعل ومصالح له
العدم في مقابله فيجوز للمختار في كل صورة ان يختار ايا من الطرفين

بيان ان كلام القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح وباستحالته لم يصيبا حق المقام ثم بيان ما هو الحق فيه

ذكر ما قال الفاضل الدواني في بيان استحالة الترجيح بلا مرجح مع ما يتوجه عليه

باعتبار ما فيه من الداعي المختص سواء فرض الداعيان متساويين في القوة والضعف او مختلفين فيهما حتى انه لا يمتنع ان يرجح المختار طرفا بالداعي الضعيف مع وجود القوي في مقابله وليس هذا ترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح مرجوح من جهة راجح من جهة اخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز بل واقع كما في المسلم الفاسق والشديد المرض الغير المحتمي انما المحال بديهة اختيار المختار الطرف الخالي من الداعي المختص والسر في وجوب اشتمال كل من الطرفين في الافعال الاختيارية على الداعي المذكور وجوب صحة وقوع كل منهما من المختار ليصح الاختيار مع ما يحكم به العقل ضرورة من امتناع وقوع شيء منهما منه بدون الداعي المذكور وقد نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما بالفعل والآخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وهو موافق لهذا التحقيق ان لم ينضم اليه القول بالوجوب كما مر واذا حفظت هذا الاصل على هذا الوجه انفتح لك باب دفع كثير من الشبه المشهورة المبنية على عدم فهم معنى الترجيح بلا مرجح فتدبر وليعلم ان القائلين باستحالة الترجيح بلا مرجح وكذا القائلين بجوازه كل منهما يدعي الضرورة في مطلوبه ويعد المخالف مكابرا او ما يزيد على ذلك غير ان الفاضل الدواني في حاشيته القديمة على شرح التجريد بين استحالته بقوله لا تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على مقابلاتها من دون مرجح فتامل انتهى واورد عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بعد تمهيد ان معنى الترجيح بلا مرجح تخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع بدون داع مختص والترجيح بلا مرجح المستحيل بديهة واتفاقا وجود الممكن بلا فاعل انه ان اراد بالمرجح في قوله ان كان لا لمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول لا نسلم ان المرجح لتعلق الارادة بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد بدون تاثير عليحدة في تعلق الارادة فان التاثير في تعلق الارادة نفس التاثير في المراد وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل فان فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة بتاثير واحد

منسوب

تحرير تنبيهات او دلايل جديدة على استحالة الترجيح بلا مرجح

منسوب الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض ثم قال ولو تامل كان اشارة الى ان قوله ثم ان مجموع التعلقات الى آخره محل محل تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخير ولهذا المجموع ما قبل الاخير منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل انتهى ولا يخفى انه يمكن ان ينبه على استحالة الترجيح بلا مرجح او يستدل عليها على تقدير تسليم عدم ضروريتها على ما ادعاه المخالف بان يقال ترجيح احد الطرفين على الآخر فعل من افعال الفاعل المختار قد يحمد عليه وقد يلام وكل فعل كذلك يجوز ان يقابل من العقلاء بقولهم لم فعلته بديهة ينتج ان الترجيح المذكور يجوز ان يقابل بلم ومعلوم ايضا بديهة ان كل ما يجوز فيه ذلك يكون معللا في نظر الفاعل المذكور معلل لشيء عنده وهذا هو المراد بالمرجح فانه بمعنى الداعي المفسر بالعلم بالنفع وما يشبهه كما مر فتدبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون الشيء المعلل به الفعل هو الارادة قلنا قد عرفت فيما مر ان التعليل بها غير مقبول لجواز نقل الكلام اليها فيه السؤال بلم كما يجوز في الترجيح يجوز في الارادة بلا فرق معتد به ويمكن ايضا ان يقال لو صح من المختار اختيار احد الطرفين في وقت بلا مرجح اي بلا داع مختص هو العلم بنفع فيه او ما يجري مجراه لما صح منه وقوع الطرف الاخير في شيء من الاوقات وهو بديهي البطلان بيان الملازمة انه لو جاز ذلك لكان اختصاص الوقتين بما اختصا به مخصص بديهة واتفاقا فلا يخلو من انه اما خصوص الفعل او خصوص الوقت او ذات الفاعل او ما عدا العلم والارادة من صفاته او احدهما الظهور عدم امكان مدخلية شيء آخر في التخصيص والمذكورات الاربعة المتقدمة باطلة بالاتفاق واما الخامس فانه ان كان عاما فيستلزم التخلف من جهة اخرى مع المط وان كان الارادة فاما ان يكون مخصصة لذاتها فلا يصح معها وقوع خلاف مقتضاها وهو الايجاب فيستلزم التخلف من جهة اخرى واما ان يكون لغيرها ولا غير هناك يصلح لهذا التخصيص الا العلم كما عرفت فيستلزم ايضا التخلف الموافق للمط فان قلت قد اشتهر ان وجوب الشيء بالارادة والاختيار لا ينافيه فعلى ذلك لا يلزم من كون الارادة مخصصة لذاتها خلاف ما فرض من الاختيار قلنا

قد مر ان ذلك الوجوب لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل واما منافاته للقدرة والاختيار المعتبر فيهما صحة
الترك كما هو المط فبينة وانكارها مكابرة فتذكر ويمكن ايضا ان
يقال لا يمكن ان يتساوى فعل شيء مع تركه في الواقع بجميع الاعتبارات
بدون رجحان لاحدهما على الاخر اصلا وذلك لانه مع قطع النظر عن
اصالة العدم في جانب الترك ان ساوى ما في الطرفين من جهات
الرجحان فيترجح باعتبار انضمامها جانب الترك وكذلك ان
كان جانب الترك راجحا بالطريق الاولى وان كان جانب الفعل
راجحا فاي قدر فرض فيه من الرجحان وان كان قليلا جدا لا يمكن ان
يعارضه اصالة العدم فانها امر لا يعادل شيئا من وجوه رجحان
الفعل بل يغلب عليه كل شيء وهو ظاهر ومع انضمام تلك الاصالة
الى جانب الترك يكون ايضا جانب الفعل باقيا على رجحانه وقد
بين الاستاد دام ظله في حواشي العدة على هذه المقدمة برهانا على
نفي الاباحة العقلية فاذا لم يكن تساوي الطرفين بحسب الواقع لا
يمكن ايضا عند العالم بجميع جهاتهما كالواجب تعالى فيكون احد الطرفين
في جميع الصور راجحا على الاخر عنده ولا شبهة في انه مع ذلك
يقع منه الراجح البتة فيبطل ما توهمه الاشاعرة من جواز الترجيح بلا
مرجح عليه تعالى كما تمسكوا به في دفع شبهة مشهورة قوية من
الفلاسفة على قدم العالم واشار اليه المحقق الطوسي في التجريد بقوله
والمختار مرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم بعد دفعها اولا بما اختاره
من وجود الداعي بقوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
اشعارا بان طوائف المتكلمين مع اختلاف اصولهم يدفعونها
كل منهم باصله فلا تتم على احد منهم مع كونها عند الفلاسفة معدودة
فيما لا مدفع له وقد توهم الشارح الجديد ان كلا من تينك العبارتين
اشارة الى دفع شبهة على حدة فيلزم على ذلك ان يكون المحقق
المحقق قدس سره قنع في دفع شبهة منهم بما يكون باطلا عنده
بديهة وهذا غير لايق بشانه فافهم وبالجملة اذا ثبت استحالة
الترجيح بلا مرجح في الواجب تعالى يثبت في غيره ايضا بالاجماع
المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم الفرق فيه بينهما كما الحق

اشارة الى عدم فهم الشارح الجديد مقصود المحقق في قوله في التجريد والمختار مرجح احد مقدوريه ١٢

بالممتنع فيكون محالا مطلقا وهو المطلوب فان قلت مدار جواز
الترجيح بلا مرجح ليس على تساوي الفعل والترك بل في صورة
تساوي الفعلين المختلفين كما صوروه في الامثلة المشهورة
فلا يتم ما ذكر من بيان بطلانه وان تم ايضا حتى يتم المقصود قلنا عدم جواز
تساوي الفعل والترك مستلزم لعدم جواز تساوي الفعلين
المستلزم كل منهما لا محالة لترك الاخر ايضا عند التامل مع
ان اثبات عدم الجواز في مادة خصوصا مادة الفعل والترك
التي هي العمدة في حق الواجب تعالى بعد انضمام الاجماع المركب
اليه يكفي في اثبات المقصود كما لا يخفى فتدبر **البحث السادس**
لا شك في ان الارادة تقابل الكراهة والظاهر ان تقابلهما من باب
التضاد الحقيقي عند جميع الطوائف وقد صرح المحقق الطوسي قدس
سره في التجريد بانهما نوعان من العلم ثم اختلافهم في حقيقة الارادة
جار في الكراهة ايضا فمن فسرها بالعلم بالنفع مثلا يفسر الكراهة بالعلم
بالضرر ومن فسرها بالميل التابع لهذا العلم يفسر الكراهة بالانقباض
الذي يتبع العلم بالضرر ومن فسرها بانها صفة مغايرة لهما يفسر الكراهة
بانها صفة اخرى مغايرة لمقابلها مقابلة لها ثم ان ههنا خلافا مشهورا
في ان ارادة الشيء هل هي عين كراهة ضده ام لا ذهب الاشعري الى
الاول مستدلا بانها لو كانت غيرها لكانت اما مثلها او ضدها
او مخالفة لها لانحصار النسبة بين كل مفهومين في هذه الثلثة والكل
باطل اما الاولان فلاستلزام كل منهما امتناع الاجتماع بينهما
وظاهر انه ليس كذلك واما الثالث فلان المخالفة كما في السواد
والحلاوة مثلا مستلزمة لجواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد
الاخر كالسواد مع المرارة والحلاوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز
اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة
ضده وقد اجيب عنه في المشهور بالمنع والمعارضة اما المنع فهو
ما حرره الشارح الجديد للتجريد انا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين
مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم

ذكر اختلافهم في ان الارادة عين كراهة ضده ام لا وتحقيق ما هو الحق في هذا المقام

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعارف
١١٧٥ وكفى عبده م

مع ضده للازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين انتهى ولا يخفى ان
حق العبارة ان يقول في التمثيل كالعلم والقدرة للنوم فلا تغفل واما ا
المعارضة فهي ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا
يشعر به فتنفك الارادة عن كراهة الضد فارادة الشيء لا يستلزم
كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها وقد قيل في دفع هذه المعارضة
ان الشيخ الاشعري لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق
بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وقال الشارح
المواقف ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما يلتفت اليه
انتهى والوجه اما انه تخصيص في دعوى مطلق بلا اشعار من المدعي به
بل بخلافه كما يدل عليه دليله وانما الكلام معه لا مع المخصص واما انه لا
يتم المقصد مع التزام ذلك ايضا فان غاية ما يمكن ان يقال المراد ان
ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به
فيرد عليه ان حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم
الشعور به وذلك ظاهر وبالجملة لم يثبت ان ارادة الشيء عين
كراهة ضده كما ادعاه الاشعري بل ظهر تغايرهما فعلى هذا هل يكون
الارادة مستلزمة لكراهة الضد مطلقا او بشرط الشعور به ولا استلزام
ايضا بينهما اصلا واحتمال الاستلزام المطلق ظاهر البطلان بناء على
ما عرفت من جواز انفكاكها عنها في بعض الصور ولم يذهب ايضا
اليه احد واما الاستلزام بشرط الشعور بالضد فقد ذهب اليه
الباقلاني والغزالي بناء على ان الضد المشعور به لو لم يكن مكروها بل
مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال واجيب بمنع كل من المقدمتين
لجواز عدم تعلق شيء من الارادة والكراهة بالضد ولو كان الضد
مشعورا به ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة
على السواد ويترجح احدهما بحسب ما فيه من المصلحة وصاحب المواقف
اكتفى بالمنع الاخير ورده السيد الشريف في شرحه بانه انما يتاتى على
تقدير تفسير الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت
بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة
فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا انتهى ولا يخفى ان حاصل

المنع

ذكر غفلة القوم عما يرد على الاشعري فيما ادعاه من العينية

المنع الاول في اورد بعنوان المعارضة على الاشعري ايضا فانه يدفع ما
ادعاه من العينية والعجب ان القوم لم يتفطنوا به مع ظهوره جدا
واما الثاني فلا يرد عليه اذ يمكنه ان يرده عن نفسه بمثل ما رد عن ا
الباقلاني استظهارا لمذهبه في الارادة وقد اشار اليه الشارح
الجديد ثم ان المحقق الطوسي قدس سره اختار في تلخيص المحصل مذهب
الباقلاني فقال الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهة ضده
بشرط التفطن بالضد وحكم في التجريد بلزوم كل من الارادة والكراهة
للاخرى مع تقابل المتعلقين فقال الشارح لعل المصنف حيث غير الضد
الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب يعني مذهب الباقلاني اذ لا شك
ان ارادة الاتيان بالفعل تستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال و
بالعكس وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان بالبال وبالعكس
في كليهما وذلك واضح عند العقل ثم قال ويندفع عنه المنع الاول
اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة والارادة فان هذا في الضد جائز

دفع بحث من الشارح الجديد للتجريد عن المحقق قدس سره

دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما الثاني فقد حرر وجه
دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر انتهى ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يندفع عن
المصنف ايضا بل عن جميع القائلين بان الارادة هي الداعي بناء على ما مر
نقله من تلخيص المحصل وغيره وحاصله انهم لم يريدوا به مطلق اعتقاد
النفع مثلا بل اعتقادا قويا من القادر التام القدرة مخصصا لاحد
الطرفين بل موجبا له بالوجوب السابق كما هو المذهب المقرر
للمصنف ومن وافقه فلا يتصور ان يتعلق الارادة بهذا المعنى ايضا بكل
من الطرفين كيف وفرض تعلقها بكل منهما مع كونها موجبة مستلزم
لوجوب وقوعها جميعا وقد ظهر من هذا امكان مثل هذا التوجيه
من جانب القائلين بكونها هي الميل التابع للداعي ايضا فيسقط هذا

بيان نفي الارادة عن الافلاك

المنع عن جميعهم فليس بموجه اصلا **البحث السابع** قال سيد المرتضى
قدس سره في مسئلة له في تكذيب المنجمين واحكامهم انه لا اختلاف
بين المسلمين في ارتفاع الحيوة عن الفلك وما يشتمل عليها من الكواكب
وانها مسخرة مدبرة ومصرفة وذلك معلوم من دين رسول الله صلعم
ضرورة انتهى ومعلوم ان ما لا حيوة له لا يجوز ان يكون له ارادة باتفاق العقلاء

فالقول بثبوت الارادة للافلاك علىما هو المقرر بين الفلاسفة معاضد
باجماع المسلمين وخلاصة شبههم على هذا المطلب ان الفلك جسم
متحرك فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لانها اما مستندة
الى خارج عن المتحرك ممتازة عنه فى الوضع والاشارة اولا والثانى
لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا فالاولى هى
القسرية والثانية الارادية والثالثة الطبيعية لا جايز ان يكون
حركة الافلاك الطبيعية لان كل وضع يتركه المتحرك بالاستدارة
طالبا لاخر تكون تركه عين التوجه اليه فيكون الهرب عن الشئ عين
طلبه وانه محال بديهة ولا جايز ان تكون قسرية لان القسر انما يكون
على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر وايضا لو كانت قسرية لكان
موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها فى الجهة والسرعة والبطوء
وتوافقها فى المناطق والاقطار ولا يتصور هناك قسر الامر لبعضها
لبعض لكن ليست متشابهة ولا متوافقة كما شهدت به الارصاد
فتعين ان تكون ارادته ولا يخفى انها مقدوحة من وجوه كثيرة منها المكان
عدم تسليم اصل الحركة فى الافلاك والذى عول عليه الرياضيون
منهم من المشاهدة انما يدل على حركات الكواكب وما ضموا
اليها ليدل على حركات الافلاك من امتناع الخرق والالتيام
موقوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيها انما يلزم تحدد الجهات
قبلها لو سلم فانما هو مخصوص بالمحدد ومع ذلك لا يثبت حركة
حركته لجواز استناد الحركة اليومية الى العرض فى جوفها من
العناصر او كله بان يتحرك من المغرب الى المشرق مع جميع
ما فيه باى وضع كان ولا يندفع هذا الاحتمال بما اوردوا فى دفع
حركة العرض كما لا يخفى واما ما اعتمد عليه الطبيعيون فى اثبات
حركاتها موقوف على مقدمات كثيرة اكثرها فى محل المنع كما تقرر فى
محله ، منها امكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية عليها قولهم لان
كل وضع الخ ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عدم
لا يعاد بل غايته انها توجهت الى مثله واستحالته ممنوعة
ولو عللوا عدم جواز الطبيعية عليها بان المتحرك بالاستدارة
يطلب وضعا ثم يتركه لا يكون ومثله لا يتصور من فاقد الارادة

[illegible]

ارادات على دليل الفلاسفة
كون الافلاك متحركة بالارادة

لان

لان طلب الشئ المعين و تركه لا يكون الا بخلاف الاغراض
الموقوفة على الشعور والارادة لا يمكن النقض بمثل حركة الحجر من علو
الى سفل بطبعه لان اية نقطة تفرض فى وسط المسافة يطلبها الحجر
بتلك الحركة ثم يتركها ولو دفعوا هذا النقض بان مطلوب الحجر بالطبع
هو الحصول فى الحيز الطبيعى لا النقاط المفروضة لا يمكن الجواب
بان مطلوب الفلك ايضا يجوز ان يكون نفس الحركة لا الاوضاع
ومنها امكان منع عدم جواز القسرية عليها قولهم لان القسر انما يكون
الخ ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة القسر فانه عبارة
عن تحريك مبدا خارجى اياها وهو لا يتوقف على اقتضاء المتحرك
خلافه بالطبع وما ذكروا من ان العادم للميل الطبيعى لو تحرك بالقسر
لزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لا معه مدفوع بوجوه مفصلة فى محلها
وانما على التسليم على هذه المقدمة نقض لطيف ذكرناه فى محل الابطال
وسنشير اليه فى مبحث الاربعة المتناسبة من هذه الكتاب
على انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا تكون الحركة
مخالفة لميول طبايعها واما ما ذكروه من وجوب تشابهها على
تقدير كونها قسرية فمبنى على انحصار القاسر فى الافلاك وهو ايضا
الحركة الطبيعية عن الافلاك وادعوا انها ارادية بناء على ان ترك
وضع وطلب وضع اخر مناف لاقتضاء الطبع بل من مقتضيات
الارادة فلا نم من انهم تخيلوا الفلك الاوضاع المتجددة انا فانا
ارادة قديمة ذات تعلقات غير متناهية على طبق الاوضاع
المذكورة او ارادات متجددة كذلك وكل من الشقين مع كونه
مستلزما للتسلسل المحال بالبراهين التى تقررت فى محلها يمكن الطلب
بانه يلزم بين كل وضعين منها بسبب حوادث غير متناهية
هى تلك التعلقات او الارادات انحصار ما لا يتناهى بين
الحاصرين وهو محال بديهة واتفاقا من جميع العقلاء الاربعة المتناسبة
هى عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثانى
كنسبة الثالث الى الرابع فالمراد بالتناسب ههنا تشابه تينك
النسبتين ومعنى النسبة ههنا انية احد المتجانسين منهما عند
الاخر هذا على ما حرره المحقق الطوسى قدس سره ما فى نسخة الحجاج منه

وما قيل من ان حقيقة الحركة التادى الى
الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها اجاب
عنه الفاضل الزرجى فى نهاية
الفلاسفة بقوله لا نم ان الحركة لا
يكون مطلوبة لذاتها ولا نم ان حقيقتها
التادى الى الغير فان هذا من
مصطلحات الفلاسفة وما الدليل
على ذلك منه

ع

ان يكون هناك طبيعة تقتضى ميلا
مخالفا لهذه الحركة لجواز ان يكون
ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة
معهم بوجه دقيق الزامى هو انهم نفوا
صح

مع معارضة مع الفلاسفة
بوجه دقيق الزامى

تعريف الاربعة المتناسبة وما يتعلق به
كتفسير النسبة وتوضيح الاقسام

من مصادرات المقالة الخامسة من كتاب اقليدس واما ما نقله
من نسخة ثابت في تعريفها من انها اضافة ما في القدر بين المقادير
المتجانسين فلا يخ من حزازة اذ عدم توسط شيء منهما صالح لمحلية
النسبة المذكورة يستلزم ان يرتكب لتصحيح الحمل على قيامها
بكل منهما ثم لاستحالة ذلك في شخص واحد يجب ان يحمل على قيام
شخصين متماثلين من نوع منهما بهما فلا يوجد في صورة اختلاف
طرفيها كما هو المعتبر فيما نحن فيه او على قيام نوعين من جنس منهما
بهما وهو في غاية البعد كما لا يخفى فلا يحسن اشتمال التعريفات على مثال
ذلك وان كان نظيره متعارفا في المحاورات بناء على الاختصاص
وظهور المقصد فاحسن التعريفين هو الاول توضيحه انا اذا قلنا مثلا
نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة يكون حاصله
ان النصفية الحاصلة للاثنين بالنظر الى الاربعة مشابهة للحاصلة
في الخمسة بالنظر الى العشرة فانية الاثنين هي كانية الخمسة عند العشرة
وليست النصفية المذكورة كما انها قائمة بالاثنين مثلا قائمة بالاربعة
ايضا بالقائمة بالاربعة هي الضعفية ثم انه اعتبر تجانس المنسوب
والمنسوب اليه لانه لو كانا من جنسين كما اذا كان احدهما عددا
والآخر خطا او احدهما خطا والاخر سطحا او جسما لا يتصور الانية
المذكورة وذلك ظاهر ثم ان المقدار لما انحصر في اجناس ثلثة هي
الخط والسطح والجسم التعليمي على ما هو المقرر تكون النسبة المذكورة
باعتبار المنسوب والمنسوب اليه المعتبر فيهما التجانس المذكور لا تخلو
عن اربعة وجود نسبة عدد الى عدد او خط الى خط او سطح الى سطح او
جسم الى جسم لكن لما كان اعتبار التجانس انما هو في المنسوب و
المنسوب اليه لا في جميع الاربعة المذكورة فيمكن ان تكون نسبة عدد
الى عدد مشابهة لنسبة خط الى خط مثلا وهكذا ترتقي الاحتمالات
الى عشرة هي تشابه نسبة عددين مع عددين ومع خطين و
مع سطحين ومع جسمين ونسبة سطحين مع سطحين ومع جسمين
ونسبة جسمين مع جسمين وليعلم ان هذه الاقسام انما هي احتمالات
تشابه النسب القائمة ببعض تلك الكميات بالنظر الى البعض
الآخر منها واما بعد ملاحظة ما ينطبق على احديهما من غيرها كالحركة والزمان

المنطقيين

المنطبقين على المسافة الموافقة للعد والمتابعة له على مذهب بعض
في حقيقة المقادير كالقائلين بتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى والموافقة
لغيره من المتصلات التابعة له على مذهب اخرين فيهما كما هو المشهور
وايضا بعد ملاحظة الوزن والقوام والميل وما شابهها من الكيفيات
التي يمكن ان يجري في مراتبها الممكنة نظير ما يجري في الحدود المتصورة
في اقسام المقادير من النسب فتضاعف الاحتمالات الى حد يشكل
ضبطها خصوصا اذا انضم الى المجموع صور اخر حاصلة من ملاحظة بعض
الخصوصيات كالتوالي والتماثل في الواسطة وسيما اذا لوحظ في
كل صورة اوضاعها الممكنة كعكسها وابدالها وتركيبها وتفصيلها و
قلبها وسنحيط بما ينبغي الاطلاع عليه وعلى احكامه وملايماته من تلك
الجملة على ما يسمح به الخاطر بحسب الحال والمقام في ذيل الابحاث ان شاء الله

بيان اصطلاحات المتعلقة بالحدود الاربعة المتناسبة واوضاعها ٩

البحث الاول استقر الاصطلاح على ان يسمى كل من الاول والرابع
بالحاشية والطرف وكل من الثاني والثالث بالوسط والواسطة
فاذا اتفق ان يكون نسبة الوسطين اي نسبة الثاني الى الثالث
ايضا كنسبة الاول الى الثاني كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة
كنسبة الثمانية الى الستة عشر يقال لهذه الاربعة باعتبار هذه النسبة
متوالية فاذا اتفق ان يكون الثاني مثل الثاني مثل الثالث كان يقال
نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية يقال لهذين الوسطين
المتماثلان ولهذه المقادير الثلثة المتناسبة وايضا اصطلحوا
على ان يسمى كل من الاول والثالث بالمقدم وكل من الثاني والرابع
بالتالي فاذا قلت نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى
الستة تكون المقدم فيه كلا من الخمسة والعشرة والتالي كلا من الثلثة
والستة ثم انه يتصور في كل صورة منها ان تعرض لنسبتها حالات
مختلفة بحسب اختلاف اوضاع المقدم والتالي من العكس والابدال
وغيرهما موافقة لها في الصدق والكذب بديهة او برهانا فعكس
النسبة وخلافها هو ان يجعل التالي اي التالي مقدما والمقدم تاليا كان يقال
في المثال نسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة الستة الى العشرة وابدال
النسبة هو ان ينسب المقدم الى المقدم والتالي الى التالي فيقال فيه
نسبة الخمسة الى العشرة كنسبة الثلثة الى الستة وتفصيل النسبة

هو ان ينسب فضل المقدم على التالى الى التالى فيقال نسبة الاثنين
الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وتركيب النسبة هو ان ينسب
مجموع المقدم والتالى فيقال لنسبة الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة
عشر الى الستة وقلب النسبة هو ان ينسب المقدم الى فضله على التالى
فيقال نسبة الخمسة الى الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فهذا هو تفسير العكس
والابدال والتفصيل والتركيب والقلب وقد احتاجوا الى تمييز هذه الصور
بعضها من بعض بالوصف والاسم لترتب بعض الاحكام المطلوبة
فى الهندسيات على تلك الخصوصيات فاستعمل العكس فى
الشكل الرابع والسادس من المقالة الخامسة من كتاب اقليدس بلا
بيان لاثباته بناء على انه غير محتاج الى البيان لانه يتبين ببعض المصادرات
والقلب فى الثامن عشر منها بناء على انه يتبين بعد بيان التفصيل
والتركيب كما صرح به المحقق هناك واما الابدال فقد برهن على اثباته
فى المقادير فى السادس عشر من الخامسة فى الاعداد فى الثالث عشر
من السابعة واما التفصيل والتركيب فيهما فمذكوران ايضا فى بعض اشكال
الخامسة والسابعة واما التفصيل والتركيب فيهما فمذكوران ايضا فى بعض
اشكال الخامسة والسابعة وليعلم انه يتصور فى هذا المقام اوضاع
اخر مسماة بالنظيرة والمنتظمة والمضطربة وغيرها مذكورة فى كتاب
اقليدس فلما لطول الكلام بذكرها ههنا لقلة الجدوى وانه يمكن ان
يستنبط باستعانة ما استخرجوا اوضاع عديدة لم يتعرضوا لها
ولم يسموها باسم كما اذا عكس المبدل فيقال فى المثال المذكور
نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الستة الى الثلثة وكما اذا نسب مجموع
المقدم والتالى الى المقدم فيقال فى المثال نسبة الثمانية الى الخمسة
كنسبة الستة عشر الى العشرة ولكن الخوض فى امثال ذلك باخراجها
وترتيب خصوص احكامها عليها مما لا طائل تحته الا تشحيذ الذهن
وامتحان الفكر وفى المطالب المتهتم بها المحتاج اليها ما يغنى عن تلك
الخيالات البحث الثانى اعلم انه قد يتفق التماثل فى الاربعة بين
الوسطين على ما مر ويسمى ح بالثلثة المتناسبة ويتفق التماثل
فيها بين الطرفين ايضا كما اذا قيل نسبة الاربعة الى الاثنين كنسبة الثمانية
الى الاربعة ولجواز هاتين الصورتين ذكروا ان اقل ما يقع فيه التناسب

بيان ما يتفرع على وقوع التماثل
بين حدود الاربعة المتناسبة

مثلثة

مثلثة حدود وذلك انما يكون بتكرر حد واحد كما صرح به اقليدس فى
مصادرات المقالة الخامسة فالمراد بهذا الحد ما يحصل بتكرره تماثل
الوسطين او الطرفين اذ لا يفيد فايدة اذا وقع التماثل بين المقدم
والتالى ووجهه ظاهر فيجب كون كل من المقدمين اما اعظم من تاليه
او اصغر وايضا لا يتصور فيها التماثل بين المقدمين ولا بين التاليين
لظهور استلزام كل منهما التماثل بين الاخرين ايضا فتتحد النسبتان
ويرتفع التشابه بينهما المعتبر فى حقيقتها فيجب ان يكون احد المقدمين
اعظم او اصغر من الاخر وكذا فى التاليين فينبغى احتمال التماثل فى الوسطين
او الطرفين كما ذكرنا ولكن على سبيل منع الجمع ويمكن ارجاع كل صورة
منهما الى الاخرى فمن بين حكم احديهما ظهر حكم الاخرى بالمقايسة فلو تماثل
الوسطان وتثلث الحدود ويكون التشابه بين نسبة الاول مع الوسط و
نسبة الوسط مع الاخير فان كان الاول ضعف الوسط مثلا يكون الوسط
ايضا ضعف الاخير فيكون الاول ضعف ضعف الاخير اى اربعة وان كان
الاول ثلث الوسط يكون الوسط ايضا ثلث الاخير فيكون الاول ثلث
ثلث الاخير اى تسعة وهكذا ولو لم يتماثلا وتربع الحدود ويكون التشابه بين
نسبة الاول مع اول الوسطين مع نسبة ثانيهما مع الاخير فلو اتفق مثل
ذلك النسبة بين الوسطين ايضا وتوالت النسب الثلث فان
كان الاول ح ضعف الثانية يجب ان يكون الثانى ضعف الثالث
والثالث ضعف الرابع وان كان ثلث الثانى يجب ان يكون الثانى
ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع فيكون الاول ضعف ضعف
ضعف الرابع اى ثمنه وفى الثانية ثلث ثلث ثلث الرابع اى جزء
من سبعة وعشرين جزء منه وهكذا وهذا معنى قول اقليدس فى
مصادرات المقالة الخامسة واذا تناسب ثلثة مقادير على
الولاء كانت نسبة الاول الى الاخير هى نسبة الى الثانى مثناة بالتكرير
وكذلك فى الاربعة مثلثة وعلى قياسه المقادير المتسقة فى النسبة
انتهى ففى الصورتين المذكورتين اى صورة التماثل والتوالى يكون مجموع
الوسطين ابدا وكذا فى صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون
الاول اعظم الاربعة والاخير اصغرها كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة
كنسبة الاربعة الى الاثنين وثانيهما ان يكون بالعكس كان يقال

معنى مثناة بالتكرير والمثلثة
بالتكرير فى عبارة اقليدس

لنسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة فتخصيص اقليدس من الاول
من هاتين بهذا الحكم فى الشكل الاخير من الخامسة مع ظهور اشتراك الثانية
معهما فيه محل تأمّل واما فى غير هذه الصورة الاربع فيكون مجموع الوسطين
اعظم من الطرفين كان يقال نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى
الستة واما فى جواز عكسه فيه او عدم جوازه وفى امكان لتساوى
المجموعين او امتناعهما فلم يحضرنى الآن حكم على طبق البرهان فمن
اتفق له تحقيق هذا المرام فليزين به حواشى هذا المقام **البحث الثالث**
اعلم ان التشابه بين النسبتين فى المقادير وما يتبعها متطرق ومتحقق
بين جميع انواعها بمعنى انه اذا فرضت نسبة خاصة فى خط بالنظر
الى خط آخر يجب ان يتحقق مثل تلك النسبة فى سطح او جسم بالنظر
الى اخر من جنسه وهكذا ولكن يمكن ان لا يتحقق مثلها فى الاعداد وما
يتبعها بناء على ما هو المقرر المشهور من قبول المتصلات الانقسام
الى غير النهاية دون المنفصلة فانها يجب ان تنتهى فى القسمة الى حد
لا تقبل قسمة اخرى لوجوب انتهاء الف ما تها الى الواحد وهو العاد
المشترك فى الجميع فكل عددين متفاضلين اذا القى من اكثرهما بقدر
اقلهما مرة او مرات حتى يبقى منه اقل من ذلك ثم القى من هذا
الاقل من ذلك كذلك وهكذا يجب ان ينتهى الى افناء احدهما
البتة بخلاف مقدارين متفاضلين متجانسين كخطين او سطحين
فانه يمكن ان لا يفنى شئ منهما بمثل الالقاء المذكور ابدا فيمكن ان يكون
لاحدهما نسبة عند الاخر لا يوجد مثلها فى عدد عند عدد اخر وذلك
كنسبة احد الاضلاع المربع الى قطره فان ذلك القطر وتر القائمتين
من مثلثين كل منهما محاط به وبضلعين من المربع وكل وتر قائمة يساوى
مربعه لمجموع مربعى ضلعيه بشكل العروس من الاصول فلو فرضنا
انطباق الوتر او الضلع على عدد خاص كاثنين مثلا يفرض
انقسام احدهما الى قسمين متساويين يكون مربعه بهذا الاعتبار
اربعة فيجب على الاول ان يكون مربع كل ضلع اثنين وعلى الثانى
ان يكون مربع الوتر ثمانية فلو كانت بينهما نسبة عددية على طبق
النسبة المقدارية يلزم ان يكون للاثنين او للثمانية جذر تحقيقى و
هو محال لما تقرر فى محله فتكون النسبة المقدارية التى بين ضلع المربع

مواخذة على اقليدس

البحث الثالث
فى بيان جواز تحقق نسبة بين المقادير لا يوجد مثلها بين الاعداد على المذهب المشهور فى حقيقة المقادير

تحقيق شبهة لالزام الطفرة او الجذر التحقيقى لكل عدد ودفعها على المذهب المشهور

ووتره غير متحققة بين الاعداد وقد يعبر عن امثال تلك النسبة بالنسب
الصم وبتلك الدقيقة الفارقة بين حكم المقادير والاعداد ينحل بعض
الشبهات كما اذا قيل فى الزام وجوب تحقق الطفرة فى بعض الحركات
انه اذا فرض مربع يكون مساحته اربعة اشبار مثلا يجب ان يكون
كل من اضلاعه شبرين فلو فرض تحرك هذا المربع من الصغر الى الكبر
بالتدريج بفرض تحرك اضلاعه الى الانفراج على وجه يكون نوع الشكل اى
مطلق التربيع محفوظا فى جميع الاحوال الى ان يصل قدر مساحة المربع
الى تسعة اشبار مثلا اى زاد على كل ضلع منه قدر شبر وصار
ثلثة اشبار لوجب وقوع الطفرة فى اثناء حركة ذلك المربع من القدر
الاول الى القدر الثانى اى عدم وصوله الى بعض الحدود المفروضة فى هذه
المسافة لئلا يلزم تحقق المراتب المنطبقة على الاعداد التى ليس لها
جذر تحقيقى فانه لو وصل مثلا الى حد تكون مساحته خمسة اشبار او
ستة اشبار لوجب ان يكون كل ضلع منه فى تلك الحالة منطبقا
على عدد اذا ضرب فى نفسه كان الحاصل مربعا منطبقا على خمسة او
ستة فكان للخمسة او للستة جذر تحقيقى وهو محال ويمكن تقرير هذه الشبهة
لالزام الجذر التحقيقى لمثل هذه الاعداد بناء على استحالة الطفرة او الزام
احد المحالين على سبيل منع الخلو من فرض الحركة المذكورة ووجه الدفع فى
الجميع انه لا يلزم من تحقق الحدود المذكورة للمربع المفروض فى حركته المفروضة
الا عدم انطباق نسبة ضلعه فى تلك الحالات الى قدر الشبر المفروض
على نسبة عدد الى عدد اخر اصلا ولا استحالة فيه كما بينا فان قلت عدم
لزوم المفاسد المذكورة كما بينتم مبنى على امكان تحقق نسبة بين
عددين بناء على قبول المقادير الانقسامات الى غير النهاية دون
الاعداد كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة وجمع من محققى المتكلمين
فمن لغيرهم من ارباب المذاهب الاخر فى المقادير كالقائلين بوجوب
انتهاء انقسامها على ما ذهب اليه الشهرستانى ومن تبعه او
بانها مؤلفة من اجزاء لا تتجزى اصلا على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة
وجمع اخر من المتكلمين او من اجزاء غير قابلة للقسمة الفكية فقط على
ما نقل عن ذى مقراطيس واشباب مخلص موافق لاصولهم عن لزوم
تلك المفاسد او انه حجة عليهم غير مندفع عنهم لظهور انطباق كل

بيان طريق دفع امثال الشبهة المذكورة على المذاهب الاخر وحقيقة المقادير ٤

مقدار معتد بهم على عدد خاص قلنا اما قضية حفظ النسبة العددية بين
بعض المقادير فيشكل عليهم الخلاص عن مفاسدها كما ستطلع عليه واما لزوم
الطفرة او تحقق الجذر الحقيقي لكل عدد كما تصورناه فيمكن دفعه عنهم خصوصاً
عن القائلين بتألف المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من اجزاء لا تتجزى
اصلاً فان الحركة على ذلك لا يتصور فيها التدريج بالمعنى الذي عليه المدار
في الالزام المذكور بل انما هي ح عبارة عن انتقالات دفعية بحسب ما
تقتضيه خصوصية المتحرك مع حركته المفروضة فاذا فرض حركة خط
مؤلف من اجزاء خمسة مثلا في اين كان ان يقطع منه في كل دفعة خمسة
اجزاء لا اقل ولا اكثر واذا فرض مثلا حركة سطح مربع من صغر الى كبر فان
كانت في جهة كان تزيد عليه في كل دفعة اجزاء متساوية لاجزاء
الضلع الواحد وان كانت في جهتين او اكثر تزيد عليه فيه بحسبهما
توسيع المربع المفروض على الوجه المذكور ينضم في كل دفعة الى كل من
اضلاعه جزان والى السطح المحاط بها اجزاء متساوية لمجموع اجزاء الاضلاع ع
الاربعة لا اقل ولا اكثر فيكون عدد اجزاء مجموع السطح في كل دفعة
موافقا المجذور يكون جذره عدد احد الاضلاع فلا يلزم كون اجزاء
السطح معروضاً لعدد اصم الجذر قط لتحقق جذره الموافق لاجزاء ضلعه
دائماً ولا عدم وصوله في تلك الحركة الى بعض الحدود المتوسطة اذ لا يتصور
توسط آخر بين الدفعات المذكورة فلا يلزم شيء من المفسدتين اذا
عرفت ذلك امكنك ان تستخرج بالقياس اليه طريق دفعهم
ما هو من هذا القبيل من الاشكالات العامة التي اشتهرت بين المحصلين
بل ربما يكون دفع بعضها على اصولهم اظهر واسهل من دفعها على المذهب
المشهور كاشكال طفرة الزاوية الذي ذكره الدواني في انموذجه قائلاً
انها مما لم يصل الينا من احد من الفضلاء والاذكياء حله ملخصه انه برهن
اقليدس في المقالة الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادثة من
محيط الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
الخطين وعلى ان الخط الخارج من نقطة التماس الى المركز عمود على
الخط المماس فالحادثة من محيط الدائرة وذلك الخط الخارج من
تلك النقطة تكون اعظم الحواد لان الزاوية الاولى تصير بانضمامها
قائمة فاذا فرض حركة القطر من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة

تقرير شبهة الطفرة الزاوية وما اجيب به عنها مع ما اوردوا عليه ٤

التماس يلزم ان تصير الزاوية الحادثة من القطر والدائرة اعظم من قائمة
من غير ان تصير مثل القائمة لان اي قدر يتحرك ينضاف الى تلك
الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية المفروضة
الاولى فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير
بالحركة اعظم من المقدار الكبير من ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة و
حاصل ما اجاب به عنه هناك ان الكم بالذات ههنا هو السطح
المعروض للزاوية المذكورة وهو مما لا يزيد على اعظم منه الا
بعد ان يساويه واما الزاوية فانما هي من الكيفيات العارضة له المختصة
به عند المحققين ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع الحركات ا
الكيفية فلا يلزم تحقق الكيفية المسماة بالقائمة في كل حركة من الحدة الى
الانفراج كما لا توجد الصفرة في الحركة من [illegible] الى السواد وهذا
الجواب عن هذه الشبهة مع دقته ومتانته غير مقبول عند بعضهم فرد
تارة بعدم تسليم كون الزاوية من الكيفيات وتارة بان امثال تلك الكيفيات
تتصف بالمساواة والمفاوتة كمحالها فهي في حكمه وتارة بان السطح
الزائد ان بلغ مقدار معروض القائمة يجب عروض تلك الكيفية له
وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتأمل وقد
اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخر سخيفة اوهنها ان القطر بعد
الحركة لا يبقى قطرا بل يبطل وترا فتنعدم الزاوية المفروضة بانعدام
هذا الضلع المشخص لها ثم تحدث زاوية اخرى منفرجة فليست
هناك زاوية متشخصة متحركة من الحدة الى الانفراج حتى تلزم الطفرة
وليت شعري انه لو ابدل في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط
الشامل له والموتر كيف يصنع هذا المجيب في جوابه على انه يمكن
تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصلا بان نفرض بدله خطا عمودا
على الخط المماس من خارج الدائرة على وجه تكون نقطة التماس
فصلا مشتركا بين الخطين فتحدث زاوية بينه وبين المحيط زائدة
على قدر القائمة بمقدار الزاوية الاولى فاذا ميل الى جانب
المحيط ادنى امالة مع ثبات طرفه على نقطة التماس ابعد
انتقصت بتلك الحركة عن تلك الزاوية الحادثة زاوية اعظم
من الزاوية الاولى فتتحرك من الانفراج الى الحدة بدون وصولها الى

بيان حال ما اجاب به بعضهم عن شبهة طفرة الزاوية ٤

تقرير شبهة على وجه لا يكون الجواب المذكورة مقابلا له ٤

انقضت ط

دفع ما یمکن ان یعترض به علی التقریر المذکور

قدر القائمة وهو المط بل یمکن ان یقال کل خط مستقیم یفرض کونه قاطعاً لمحیط دائرة او منحن اخر فی سطح مستوٍ حتی یحدث بینهما اربع زوایا علی ای قدر اتفقت ثم تفرض حرکته علی ای نحو مع ثبات نقطة التقاطع الی ان ینفرج الحادة منها او تحد المنفرجة لم یمکن ان تحدث بینهما قائمة ابدا وهو المط فان حدوث القائمة فی السطوح المستویة انما هو مختص بما بین الخطین المستقیمین علی ما یظهر من تعریفها المذکور فی مصادرات المقالة الاولی من کتاب اقلیدس فلو اعترض علی هذا الاخیر بان حدوث حقیقة القائمة هناک مسلم بناء علی عدم استعداد المادة المفروضة لحدوثها لما اعتبر فیها من وجوب استقامة خطیها ولکن لم لا یجوز ان یحدث بین الحواد والمنفرجات هناک ما سا ویها فی القدر وان کانت تخالفها فی الهیئة فلا تلزم الطفرة المطلوبة لا یمکن دفعه بان من اثبت من المتاخرین زاویة مساویة للقائمة کاللاوی فی شرح فارسیة القوشجی فی الهیئة انما صورها بین خطین منحنیین کنصفی دائرة علی وضع خاص و اما قولهم بجواز حصولها بین المستقیم والمنحنی کما فیما نحن فیه فلم ینقل عن احد بل الحکم بامتناعه صحیح الوجدان بل صریح البرهان اذ کلما فرض علی المستقیم عمودا لتحدث بینهما قائمة عند نقطة تقاطعه مع المنحنی فلا یمکن ان ینطبق ما هو علی الاستقامة علی المنحنی بالضرورة فتحدث بینهما ایضا زاویة البتة اما فی جهة محدبه او مقعره فهذه الزاویة اللازمة هی قدر التفاضل بین مقدار القائمة والزاویة المفروضة بین المستقیم الاول والمنحنی فی جمیع اوضاعهما دائما فلا یمکن تحقق زاویة مساویة للقائمة بینهما قط وهو المط فتامل فی مراتب ما بینا لیظهر لک اسرار المقام و یتمیز عندک الحاسم من وجود دفع هذا الاشکال عن غیره المنحنی علی اکثر الاعلام و یتضح لدیک کان المقصود الاصلی هنا من عدم اتفاق القائلین باتصال المقادیر و قبول انقسامها الی غیر النهایة فی دفع هذا الاشکال علی امر مسلم متفق علیه بینهم مع ان القائلین بالجزء یمکنه لهم فی دفعه سلوک طریق مرضی لجمیعهم هو عدم تسلیم صحة ما بنی

بیان ما ناسب القائلین بالجزء فی دفع الشبهة المذکورة

علیه تصویر الاشکال المذکورة من امکان وجود الدائرة والخط کما هو المقرر المشهور بینهم ثم بعد التنزل عن ذلک عدم تسلیم کون الزاویة الاولی احد الحواد المذکورة بناء علی ان اقل ما یمکن ان ینضاف ثم الزوایا المستقیمة الخطین الی الزاویة العظمی فی اول دفعات حرکة القطر عنها هو ما یمکن بقدر جزء واحد فلا یمکن ان یکون الاول احد من تلک الزاویة اذ لا یتصور کونها اصغر من الجزء کما وقع من متقدمیهم من التمسک بوجود هذه الزاویة فی اثبات الجزء توهما منهم انها احد جمیع الحواد مطلقا فلا تنقسم اصلا کما نقل عنهم ابن سینا فی طبیعیات الشفا فلعله صدر عن بعض لا خبرة له منهم من هندسیات غفلة عما صرح به اقلیدس من انها انما لا تنقسم بالخطوط المستقیمة لا المنحنیة ایضا فانها علی اصولهم قابلة لان تنقسم بالقسی منتهیة لا الی نهایة واما ما ارتکبه بعض من متاخریهم بعد ظهور تلک الغفلة و شیوع هذا الخبط منهم بین المحصلین کصاحب المواقف من تجدید ذکر هذا الدلیل من جملة احتجاجات المتکلمین بدون تعرض لما فیه من الخلل او اصلاحه ولو بنحو من التکلف فعجیب جدا واعجب منه ما وقع من شارح الصحائف حیث لم یکتف فی ذکره بمحض النقل عنهم بل بعد ذکر الدلائل المشهورة من الطرفین وایراد ما یتعلق بکل منهما فی البین ادرج ذلک فی جملة دلائل اخر اوهم انها من سوانحه التی لم یسبق الیها احد فتدبر ولو اغمضنا عن الخبط المذکور و سلمنا انها احد جمیع الزوایا مطلقا کما توهموا لکان غایة ما یلزم منه تحقق امر غیر منقسم فیکون هو النقطة او ما فی حکمها فیرجع التمسک بها فی هذا المقام الی استدلالهم المشهور بین الجمهور وملخصه انها شیء ذو وضع غیر منقسم فان کانت مستقلة بذاتها فهی الجزء وان لم تکن فلها محل غیر منقسم فیحصل المط فیتوجه علیه هنا ما اورد فی المشهور هناک من ان کونها ذات وضع لا یستلزم وجودها فی الخارج و علی تقدیر کونها موجودة انما یکون عرضا حالا فی محله حلولا غیر سریانی فلا یلزم عدم انقسام محلها فلا یلزم وجود غیر منقسم مستقل بذاته کما هو المط فان شارح الصحائف اورد هنا

بیان ان تمسک القدماء القائلین بالجزء من مطلوبهم بالزاویة المذکورة خبط ناشئ من عدم خبرتهم بالهندسیات

ح
کلام مع صاحب المواقف و شارح الصحائف من تجدید الاستدلال بالزاویة المذکورة بعد شیوع وجه خبط القدماء فی ذلک

دفع الاستدلال علی وجود الجزء بالزاویة المذکورة علی تقدیر تسلیم انها احد جمیع الحواد

بحثا اخر هو ان محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه فلا يلزم تحقق الجزء في
جسم هو المط ولو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا ان الزاوية المذكورة
لكونها احد الحوادث تدل على وجود الجزء لكان غاية ما يلزم منه الزام
المنكرين لوجوده على سبيل الجدل لا اثبات وجوده الحجة تامة

بيان ان غاية ما يلزم بعد الاغماض على المراتب المذكورة الزام المنكرين لوجود الجزء بتلك الزاوية على سبيل الجدل

باعتقادهم كيف ولو كانوا اعتقدوا بمقتضى التوهم المذكور ان تلك
الزاوية يجب ان لا يقبل الانقسام اصلا من جهة انها احد جميع
الحوادث للزم عليهم بالضرورة ان يعتقدوا ايضا ان كل ما فرض من
الزاوية غيرها خصوصا المستقيمة الخطين يجب ان يقبل الانقسام
من جهة انه اعظم منها وظاهر انه ينجر الى وجوب قبول تلك
الزوايا انقسامات الى غير النهاية وهو خلاف اصولهم المقررة
ثم كيف يمكن لهم ان يعتقدوا ذلك بمحض كونه مقتضى الاصول

بيان دفع القائلين بالجزء ما استدل على بطلانه بالاشكالات الهندسية

الهندسية مع ما نرى منهم من عدم مبالاتهم بها اصلا لتوقف
جلها بل كلها على امور طبيعية مخالفة لاصولهم المتفق عليها بينهم
كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والدائرة كما يظهر من الاصول
الموضوعة المذكورة في مصادرات المقالة الاولى من كتاب
اقليدس ومثل هذا العذر ردوا ما اورد عليهم في ابطال الجزء
من هذا القبيل كالشكل العاشر من المقالة الاولى المستلزم باعتبار
دلالته على امكان تنصيف كل خط لانقسام الجزء الوسطاني
من الخط المؤلف من اجزاء وتر وكشكل العروس المستلزم باعتبار
دلالته على وجوب مساواة مربع وتر القائمة لمجموع مربعي ضلعيها

بيان ان ما ساعد عليه الحس والعيان من هندسيات غير مندفعة عن القائلين بالجزء

لاشتمال الوتر على اقل من الجزء اذا فرض اشتمال الضلعين على
اجزاء لا يكون لمجموع مربعيها جذر صحيح ولا يخفى ان هذا العذر منهم لا يخلو
من موقع فيما انحصر سبيل التصديق به في البراهين الهندسية
واما فيما ساعد عليه الحس والعيان ايضا فلا ينفع لهم ولذا
ترى ان القدماء ومحققي المتاخرين انما غلبوا عليهم في هذا الباب
باوضاع اشكال استغني فيها عن البرهان بالحس والعيان
ككونه قطر المربع اطول من ضلعه وكون وتر القائمة او المنفرجة من
اضلاع المثلث اطول من كل من الباقين واقصر من مجموعها مع لزوم
المساواة عليهم في الاول لفرض مربع حاصل من اتصال خطوط متساوية

موافقة

موافقة في العدد للاجزاء كل منها بعضها الى بعض في العرض فان قطره المؤلف
من اول اجزاء الخط الاول وثاني الثاني وهكذا يجب ان يساوي عدد
اجزاء كل من اضلاعه وفي الثاني بفرض مثلث قائم الزاوية
كل من ضلعيها جزءان فلو كان الوتر ايضا جزئين لساوى كلا من القائمتين
وان كان ثلثة ساوى مجموعهما لاشتراك ما هو بمنزلة الفصل
بينهما اذ لا يتصور الواسطة لعدم جواز الانقسام فعند الزامهم
بامثال هذه المحسوسات اضطروا الى المكابرات العجيبة
والمكاملات الغريبة منها ما افاد شارح الصحايف في وجه التخلص

ذكر ما اجاب شارح الصحايف عن بعض ما اورد عليهم في ابطال الجزء في هذا القبيل

عن مضيق المثلث المذكور فقال والجواب ان متصل الاجزاء يعني
منفصلها موجود ذو وضع لانه يمكن ان يشار اليه بالحس فهو اما ان يكون
منقسما او لم يكن فان لم يكن فهو مساو للجزء وان كان فالقلة جزءان و
ح لم لا يجوز ان يكون البعض منقسما دون البعض فيجاز ان يكون عدة اجزاء
الاطول مثل عدة اجزاء الاقصر فيجاز ان يكون الوتر جزئين ومع ذلك
يكون اطول من كل من الضلعين ثم انه بعد هذا التصوير ايد ذلك بوقوع

بيان حال ما تمسك به القائلون بالجزء في دفع الالزامات المذكورة من وجود المفاصل

نظيره في المربع المذكور كما انه لا كلام فيه ولا غبار عليه وذلك
لان كل مربع من اجزاء لا تتجزى تكون عدة اجزاء القطر كعدة اجزاء الضلع
مع كون القطر اطول البتة والحاصل انه لا مفر لهم عن امثال الالزامات المذكورة
الا ان يسندوا التفاوت المذكور الى المفاصل واذا فتش عن حقيقة المفاصل
يلجاؤن بالضرورة الى القول بانها خلاء كما صرح بعضهم فان اغمض عن عدم
صلاحية الخلاء على تقدير امكانه ووجوده لارتباط الاجزاء واتصال
بعضها الى البعض بحيث يمكن ان يقال الانج من ان توسط الخلاء بين جزئين مثلا
امر لازم لحصول التاليف اولا فعلى الثاني ان فقد اجزاء المربع
المفروض لعدم مداخلة خلاء فاين المفر وعلى الاول لا بد ان يكون اللازم
منه بين الجزئين قدرا معينا لا يحصل التاليف بينهما باقل منه
فان فرض القدر المذكور دون جزء او مشتملا على دونه يلزم الانقسام
وان فرض مثل جزء او اكثر كجزئين مثلا يكون سبيله سبيل الجزء فيجوز
ان يفرض حصول كل من خطوط المربع من ثلثة اجزاء ومفصلين
فيكون مساويا لخمسة اجزاء وسبعة فنفرض حصول المربع من خطوط
على عدة اجزاء كل منها فيلزم في القطر ما كان يلزم قبل هذه التجشمات

بلا تفاوت كما لا يخفى ولعل هذا السياق في الكلام هيهنا اوضح واتم مما اورد
ابن سينا عليهم في مثل هذا المقام بقوله وانا ان يكون هذه الاجزاء متناهية
فح اما ان يكون بينها فرج او لا يكون فان كان بينها فرج فلم تطبق الخطوط تطبيقاً
لا فرج فيه وقد فعل ذلك وان لم يكن بينها فرجة فيكون فيما بينها
شيء لا محالة اما جزء او فوقه او بعض جزء فقد قسم الجزء وان كان جزء بتمامه
بعض جزء فان كان لبعض جزء فقد قسم الجزء وان كان جزء بتمامه او جزئين لزم
دائماً ان يكون طول القطر اما ان لا ينقص عن الضلعين معاً او ينقص
عن ضعف الضلعين بجزء واحد غير محسوس ونقصان القطر عن ضعف
الضلعين دائماً فهو امر محسوس وقدر كبير انتهى فتأمل في هذه العبارة
فانها من مطارح الانظار ثم انه قد تبين من المراتب المذكورة ان ذي
مقراطيس ومن تبعه امنون من المواخذة بمثل الالزامات المذكورة
من جهة عدم تعيينهم للاجزاء المؤلف منها الاجسام على رأيهم قدراً غير
قابل للزيادة والنقصان اذ ليس معيارهم في قدر تلك الاجزاء الا عدم
قبولها القسمة الفكية فيجوز على ذلك ان يكون بعض الاجزاء المخلوقة على وجه
لا يقبل الفك اصغر وبعضها اكبر مع قبول كل منها انقسامات وهمية
وفرضية الى ما لا نهاية له فبهذا التفاوت يتيسر لهم اصلاح كل خلل كان
يوجب على القائلين بالجزء الذي لا يتجزى الاعتراف بقبول التجزي او
التشبث بالمفاصل او ما يجري مجراهما ولا يلزم عليهم تطابق نسب المقادير
والاعداد فلا يتضيق عليهم المخرج عن امثال المعضلات التي مر ذكر بعضها
واما شهرستاني القائل في كتاب المنافع المناهج والبيانات بان
الجسم غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه ليس يقبل الا انقسامات متناهية
فان اراد بها الفكية فقط على طبق ظاهر ما نقل عن افلاطون من ان الجسم
بالتجزية ينتهي الى ان يمحى فيعود هيولى فحكم مذهبه في المال موافق لراي
ذي مقراطيس وان اراد انتهاء جميع انقساماتها الشامل للوهمية
والفرضية ايضاً كما اشتهر فهو والقائلون بالجزء سواء في الحكم ووجه
الجمع ظاهر فان قلت الاحكام المذكورة كانت على تقدير المذاهب
المقررة المشهورة الدائرة بين اتصال المقادير وتألفها من الاجزاء
المتناهية كما نقل عن انكسافراطيس من قدماء الفلاسفة في حقيقة الاجسام
وكما الزم على النظام من المعتزلة لقوله باستلزام قبول الانقسام لحصول

نقل عبارة عن ابن سينا في الزام القائلين بالجزء من طريق قطر المربع وضلعه ٭

بيان عدم ورود الالزامات المذكورة على ذي مقراطيس ومن تبعه ٭

بيان حال ما ذهب اليه الشهرستاني بالنسبة الى الالزامات المذكورة ٭

بيان حال ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة والنظام من المتكلمين بالنسبة الى الالزامات المذكورة ٭

فاما اذا فرض عدم اتصالها مع كون اجزائها غير متناهية صح

الانقسام

الانقسام كما يقوله جمهور المتكلمين مع قوله بان كل جسم قابل للانقسام الى
ما لا نهاية له كما يقوله جمهور الفلاسفة فهل يكون النسبة المقدارية على
هذا التقدير مطابقة مع العددية ام لا وهل يكون المخرج من المعضلات
المذكورة على هذا موافقاً لطريق القائلين بتألف الاجسام من الاجزاء
التي لا تتجزى اصلاً او القائلين باتصالها وقبول انقسامها الى ما لا
نهاية له لمناسبته مع كل من المذهبين من وجه قلنا قد ظهر مما
سبق ان نسبة مقدار الى مقدار انما تكون باعتبار امتداد واحد
اذا كانا خطين وباعتبار امتدادين اذا كانا سطحين وباعتبار
امتداداته الثلثة المعبر عنها بالجسم اذا كانا جسمين فلوجوب انتهاء
كل امتداد ببرهاننا واتفاق من جمهور العقلاء من الفلاسفة والمليين
يجب ان تكون نسبة كل خط الى اخر وهكذا في السطح والجسم امراً متحققاً
في نفس الامر فتكون نسبة كرة الارض الى كرة السماء مثلاً اي نسبة
حجمه الى حجمه محفوظة في الواقع سواء كانتا متصلتين بحسب الخلقة
او متألفتين من اجزاء لا تتجزى في الجملة او لا تتجزى اصلاً متناهية
واما نسبة عدد اجزاء احد منهما على تقدير تركبهما من الاجزاء فهي انما
يتصور اذا كانت اجزاء كل منهما متناهية فلو فرضت في احدهما
او في كل منهما غير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما مفقودة
البتة لضرورة تناهي كل عدد فعلى عدم القول بتناهي الاجزاء تكون
النسبة بين كل مقدارين متجانسين ثابتة بدون ثبوت نسبة
عددية بين اجزائهما نعم لو الزم اهل هذا المذهب بعد تمهيد مساواة
تلك الاجزاء بعضها مع بعض لئلا يلزم امكان انقسام بعضها المستلزم
لعدم فعلية جميع الانقسامات الممكنة كما هو رأيهم بجواز حصول
امتداد من تألف اجزاء معدودة والتزموه لكان يلزم عليهم ايضاً
ان يكون بينه وبين امتداد اخر كذلك نسبتان منطبقتان
بالاعتبارين المذكورين ثم بمعونة ذلك يتوجه عليهم لزوم انتهاء
اجزاء جميع المقادير بالاخرة اذ لو كان هذا الخط الممتد بقدر الاصبع
مؤلفاً من الف جزء مثلاً وكان قدر الاصبع بالنسبة الى الذراع
من مبلغ اجزاء معلوماً لانعقدت اربعة متناسبة يعرف بها
مبلغ اجزاء الذراع من مبلغ اجزاء الاصبع ثم انعقدت اخرى

بيان الزام النظام بتناهي الاجزاء من طريق النسبة لتقريراتهم والقع من تقرير شارح التجريد ٭

يعرف بها مبلغ اجزاء الفرسخ وهكذا ثم يضم بعض القوانين الغير المشكوك
فيها الحساب والمساحة وغيرهما ينتهي الحال الى معرفة مبلغ اجزاء
الفلك الاعظم لجميع ما فيها وهو فوق المطلوب ولعل هذا التقرير في بيان
التعميم اتم وانفع مما حمل عليه الشارح الجديد للتجريد ما اشار المحقق في شرحه
فيه لالزام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام بعد ايراد النقض عليه
بوجود المؤلف مما يتناهى بقوله وليفتقر في التعميم الى المناسب حيث
قال في شرحه يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له
حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه
لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه بحسب
ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فتكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه وكنسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي
نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من
اجزاء غير متناهية انتهى وبالجملة لم يلتزم النظام حذرا من مثل هذا الالزام
على ما نقل عنه جواز حصول جسم من اجزاء متناهية اصلا متشبثا
باحتمال اشتمال ما فرض تألفه من اجزاء معدودة على اجزاء غير متناهية
بعنوان تداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض غير مبال بكونه خلاف
حكم الضرورة على انه مع ذلك ليس عند التحقيق والتفتيش الا
كتشبث الغريق بالحشيش فان الداخلة منها فرضا في غيرها غير داخلة
فيما فيه النزاع لظهور ان الكلام انما هو في الاجزاء المنقسم اليها المتميز
بعضها عن بعض بحسب الوضع فلو اعترف بتناهي هذه الاجزاء لصار
موافقا لسائر المتكلمين القائلين بتركب الاجسام منها ولم يكن
منه بعد ذلك دعوى انه في بطن كل جزء من هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية
غير متميزة بالوضع الا مجازفة حرفية لا تنفع ولا تضر لغيره فيما هم فيه
كما لا يخفى ولكان ناقض ايضا عقيدته الموافقة لجمهور الفلاسفة كما نقل عنه
من عدم من عدم نهاية الانقسامات الممكنة في الجسم فانهم لم يعنوا
بتلك الانقسامات الا التفرقات الوضعية لا التحليلات
الخيالية سيما المبتنية على مثل التداخل من التمحلات العقلية
كيف ولم يشك احد منهم في استحالته الا في بعض الاعراض

بيان ان الزام التداخل لا ينفع النظام

بيان عدم تحقق نسبة عددية بين اجزاء المقادير على فرض عدم تناهي الاجزاء

كالاطراف

كالاطراف وبالجملة على ما استقر عليه مذهب النظام على طبق مذهب
بعض القدماء كما قرر يجب ان لا يتحقق في المقادير باعتبار اجزائها نسبة
عددية لعدم مطابقتها على مرتبة من مراتب الاعداد والا على نحو
النسبة التي قد تتصور بين غير متناهيين باعتبار اشتمال
احدهما على عدة معلومة من امثال الاخر كما فيما بين الايام والاسابيع
والشهور والاعوام الماضية على تقدير قدم الزمان فيجوز على هذا المذهب
ان يتحقق بين المقدارين نسبة من النسب الصم التي لا توجد
بين الاعداد فما ذكره الفاضل الدواني في حاشيته القديمة في مقام
الزام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام من ان الصواب ان يقال
لما كان المقداران عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد
لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فتكون النسبة بينهما عددية ولا
تكون بصم وتفصيله ان التفرقة بين المقادير والاعداد انما هي لوجوب
انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقدار واذا كانت المقادير
مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم
يبق الفرق انتهى ناش من عدم التأمل فان كون الجزء الواحد عادا
لهما وكون مناط الفرق بين الاعداد والمقادير الانتهاء وعدم الانتهاء
الى الواحد انما يصح على تقدير تناهي الاجزاء المستتبع لعروض عاد
خاص لهما حتى يصح ان يتبعه عروض نسبة عددية لهما باعتبار
اجزائهما واما على تقدير عدم التناهي كما هو المفروض فليس فرق بينه
وبين الجسم المتصل الا في الانفصال والاتصال وكون هذا عبارة
عن موجودات مجتمعة غير متناهية بالفعل دون ذاك معلوم ان
محض ذلك لا يصحح عروض النسبة العددية فضلا عن عدم عروض
ما لا يوافقها من النسب الصم كما هو المط فطريق دفع الاشكالات
السابقة المبتنية على تطابق النسب المقدارية والعددية ينبغي
ان يكون عند القائلين بعدم تناهي الاجزاء موافقا لطريق جمهور
الفلاسفة المنكرين تطابقهما الدافعين لها بالفرق المذكور
على ان اشكالات الطفرة غير متوجهة على النظام لعدم استحالتها
عنده على ما اشتهر منه من التشبث بها في دفع ما اورد عليه
العلاف من لزوم امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه

كلام مع الفاضل الدواني في زعمه عددية نسبة الاجزاء على تقدير عدم تناهيها

بيان عدم ورود اشكالات الطفرة على النظام مع بيان عدم احتياجه اليه

البحث الرابع
بيان ان حكم القوام والميل كحكم المقادير في الاتصال او الانفصال

الحوق السريع البطيء بل الاستدلال عليها ايضا ببعض الشبهات
كما هو مذكور في شرح المواقف وغيره اطفاء لسورة قضاء الضرورة
ببطلانها مع انه على ما قيل كان لا يحتاج الى هذه المكابرة في دفع الايراد
المذكور لامكان دفعه بتطابق المسافة والحركة والزمان لان مثله
مرفوع عن جمهور الفلاسفة بهذا التطابق فتأمل **البحث الرابع**
قد اشرنا سابقا الى ان القوام والميل من الكيفيات التي يمكن
ان يجري في مراتبهما الممكنة نظير ما يجري في الحدود المتصورة في
اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من النسب فيكون الغلظ
والرقة في القوام والشدة والضعف في الميل بمنزلة الطول والقصر
في الخط والسعة والضيق في السطح والعظم والصغر في الجسم والكثرة
والقلة او ما شابههما بهما في الحركة والزمان والسر في ذلك ما
اطبقوا عليه من تطابق الحركة والزمان والمسافة بحيث ينقسم
كل منها بحسب انقسام الاخر مع امكان كون تلك الكيفيات بناء
على امكان وقوع الحركة في المقولات الاربع التي من جملتها الكيف
مسافة للحركة الواقعة فيها فعلى المذهب المقرر بين الجمهور من
الفلاسفة من اتصال المقادير وما يتبعها وعدم انتهائها في الانقسام
الى ما لا ينقسم يجب ان يكون كل فرد من القوام والميل متصلا
واحدا قابلا القسمة الى المراتب الغير المتناهية كانقسام الحركة
والزمان الى اجزائهما المفروضة وعلى تقدير تألف المقادير وما
ينطبق عليها من الاجزاء المفردة او ما في حكمها او انتهائها في الانقسام
اليها يجب ان يكون كل فرد منهما على طبق الحركة المفروضة فيه
والزمان المنطبق عليها مؤلفا من احاد منقسمة او منتهيا اليها
فالفلاسفة ومن تبعهم بناء على طريقتهم المقررة المتلازمة لان
اية نسبة فرضت بين شخصين من جنس من المذكورات يمكن
ان يتحقق مثلها بين اخرين من جنس اخر استعملوا في كل من
دليليهم المشهورين على امتناع خلاء البعد موجودا او موهوما عن
الشاغل وعلى امتناع خلو الجسم القابل للحركة القسرية عن الميل الطبيعي
المفسر بمبدأ المدافعة المحسوسة منه التي قد تسمى ميلا ايضا
اربعة متناسبة فرضوا فيها قوامين او ميلين على نسبة مشابهة

تقرير دليلي الفلاسفة على امتناع الخلاء وعلى امتناع خلو الجسم عن الميل

لما بين زماني حركتين مخصوصتين فقالوا على ما نقل عنهم في تلخيص
المحصل في تقرير الدليل الاول ان الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة
وفي الماء مثلا في زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا للمتحرك و
قوامات الاجسام قابلة للتزيد والتنقص فاذا فرض الزمانين
جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة
الزمانين وجب ان تكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون
وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فان الخلاء ممتنع الوجود
وفي تقرير الدليل الثاني ان الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا و
مع ميل مفروض زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل
قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم تكون نسبة ميله الى الميل
نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركته
مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هف
فان الجسم لا يخلو عن ميل وهو المط انتهى فتصدى جمع لدفع هذين ا
الدليلين من جهة منع امكان التشابه المذكور بسند غريب قال الشارح
الجديد للتجريد في بحث الخلاء لم لا يجوز ان تكون نسبة زمان الخلاء الى زمان
الملاء على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقين فان الاولى من النسب
المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على
انه يجوز ان يكون المقدار الى اخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين
النسب العددية انتهى وقال المبتدي في بحث الميل من شرح الهداية
ويمكن ان يقال نسبة مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت
غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد
برهن اقليدس الخ ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان هذا الفرق بين اجزاء
الزمان ومراتب ما بين الكيفيتين غير ملائم لشيء من مقررات
الفلاسفة والمتكلمين لما عرفت من اطباقهم على تطابق الحركات
والازمنة والمسافات اينية او وضعية او كمية او كيفية
فلا يتصور باتفاقهم ايضا لهم شيء منها مع انفصال الاخر
حتى يمكن ان تكون النسبة بين اجزاء احدهما مقدارية وبين
اجزاء الاخر عددية نعم على التحقيق الذي تفرد به الاستاد دام
ظله في شرح الكافي في حقيقة ما يسمونه الحركة في الكيف كما ستطلع

كلام مع جمع منهم شارح التجريد وشارح الهداية فيما جعلوه سندا لمنع امكان التشابه بين نسبة قوامين او ميلين مع نسبة زمان حركتين

عليه في محله يمكن توجيه هذا الفرق ولكنه غير مشعور به لهم واما ثانيا
فلانه على تقدير جواز هذا الفرق عقلا كان يكفي في هذا المقام ذكره بعنوان
الاحتمال فلا وجه لارتكاب دعوى انه امر ثابت محكوم به كما
فعلوه مع انه ليس كذلك كما اخذ الدواني في قديمة الشارح الجديد
بذلك فقال ان كون الثانية من النسب العددية غير ظاهر فلا ينبغي
مساقه سوق الامر المقرر ثم ما اضاف اليه الميبدي من قوله وان
كانت غير متناهية مع انه كالدعوى المذكورة في كونه لغوا من
ههنا بما ليس له معنى محصل عند التامل وقد مر قبيل هذا المبحث في بيان
الزام النظام بالتناسب وجه دفع خيال من هذا القبيل فتذكر واما
ثالثا فلانه يمكن ان يفرض زمانا الحركتين في الدليلين على وجه
تكون النسبة بينهما عددية بان تفرض الحركة الثانية في قوام مخصوص
تكون لزمان وقوعها فيه نسبة عددية الى زمان الحركة الاولى لضرورة
عدم استحالة ذلك فح لا تخالف النسبة بين المعاوقين على تقدير
كونها عددية فيسقط المنع المذكور لابتنائه على هذا التخالف نعم يتوجه
عليه ح منع اخر هو جواز عدم تحقق نسبة عددية على طبق عددية
اخرى عند كون احد طرفي النسبة معينا كما فيما نحن فيه فان القوام
الغليظ او الميل الشديد اذا كان خمسة اجزاء مثلا فغاية ما
يتصور في الرقيق او الضعيف ان يكون خمسة فلو كانت النسبة بين
الزمانين اصغر منها بان يكون احدهما عشر الاخر مثلا لما يوجد مثلها
بين القوامين او الميلين ح كما لا يخفى ويمكن ان يحمل على هذا المنع ما قيل
على الدليل الاول من انه لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان
الخلا الى زمان الملا وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة
الى قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب
قوامان على نسبة زمان الخلا والملا وعدم الانتهاء ممنوع انتهى
ولا يخفى ان هذا المنع يرجع في الحقيقة الى القدح في بعض اصولهم المقررة
المفروغ عنها في محلها بينهم وبين مخالفيهم كامتناع الجزء وما في حكمه
فيمكن دفعه من جانبهم بالتزام توقف اتمام الدليل على تلك
الاصول استظهارا بثبوتها عندهم ومع ذلك يندفع بالكلية(?)
امابفرض معاوق آخر بدل القوام المذكور فانه يمكن ان يجري فيه تلك

بيان ما به حال منع امكان قوام او ميل على نسبة زمانين اذا فرضت النسبة عددية ح

بيان جواز فرض معاوق آخر يوجد فيه النسبة المطلوبة وبيان كفاية تقدير توافق النسبتين في المطلوب وان كان محالا في الواقع ح

النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاوق من خصوص
نوع الملاء واما ببيان عدم احتياج الدليل الى امكان توافق النسبتين اذ
تقدير وجوده كاف فيه لضرورة استحالة تساوي زمان الحركة في
الخلاء مع زمان الحركة في الملاء المقدر وهذا قريب مما ذكره الدواني
في انموذجه على طبق ما صرح به ابن سينا ان فرض النسبتين
على الوجه المذكور ههنا بل في كثير من الطبيعيات من جملتها فرض
الخطين الغير المتناهيين على هيئتين على هيئة ساقي مثلث في
البرهان السلمي لابطال مطلق الغير المتناهي ولو في جهة واحدة
انما هو كالفروض المستعملة في الرياضيات في كونها مظهرة لاحوال
الامور الواقعة لا ملزومة لها فكما لا يقدح في اثبات المطالب
بها كون المفروض غير ممكن في بعض الصور كاخراج بعض اضلاع
المثلث المساوي لقطر الفلك الاعظم فرضا لاثبات بعض
احكامه كذلك لا يقدح عدم امكان بعض المفروضات الذي
من هذا القبيل في ساير العلوم فلا يضر فيما نحن فيه عدم تحقق النسبتين
على الوجه المذكور ومع قطع النظر عن جميع ذلك يحكم الحدس الصائب
بان المحال الذي فرعوه على فرض الخلاء او الخلو المذكورين لم ينشأ
الا من نسبة القوامين او الميلين موافقة لنسبة الزمانين سواء
كانت ممكنة او مستحيلة في الواقع فظهر من هذه المراتب ان
الجواب عن الدليلين بمنع جواز تحقق النسبتين على الوجه المذكور
غير لايق بالمحصلين انما اللايق بهم ان يفتشوا في هذا المقام عما
هو مناط لزوم المحال المذكور فيهما فيجيبوا به حتى يكون المفصل فالصواب
في الجواب عنهما ان يقال ان كلا منهما مشتمل على فرضين متنافيين
وان المحال مترتب على ذلك لا غير بيانه انه فرض فيه اولا
حصة معينة من الزمان لاصل الحركة الاولى المجردة عن مطلق المعاوق
ثم ما ينافيه من تطبيق مجموع زمان كل من الحركتين الاخيرتين على قدر
المعاوق الخارجي او الداخلي بدون افراز حصة منه لاصل
الحركة فلو كان روعي توافق الفروض الثلثة فافرز كل منهما لاصل
الحركة شيء او قدر الزمان في الجميع بازاء المعاوق فحسب لكان لا يلزم
التساوي المحال بل انما كان اللازم على الاول زيادة زمان ذي المعاوق

بيان ان منشأ لزوم المحال للدليلين ليس فرض توافق النسبتين وان كان محالا ح

تقرير ما هو الصواب في الجواب عن الدليلين والتعجب من عدم تفطن احد به

الرقيق او الضعيف على زمان عديم المعاوق بقدر ما تقتضيه معاوقته و
على التساوي ووقوع كل من الاخيرتين في زمان مناسب لمعاوقته دون الاول
من المعاوق فرضا فظهر ان كلا من الدليلين لاشتماله على التنافي المذكور
عليل في نفسه وان المحال مترتب على ما تضمنه من سوء التركيب
فكان للمحقق بالمغالطات العامة التي تكون نسبتها الى جميع المطالب
على السوية حتى انه يمكن ان يجري في نقيض مدعاهم فيقال لو امتنع الخلا
او الخلو المذكور ان لتساوي حركة ذي العائق مع عديم العائق
عند فرض ثلثة اجسام متماثلة متحركة بميول طبيعية في
مسافة متساوية من ملا متشابه يكون احدها خاليا عن معاوق
مخصوص للميل المفروض يقطع المسافة في زمان مثلا وثانيها
مع معاوق قوي له من قاسر او كاسر لقوته في زمان او عارض للمتحرك
او كيفية في المسافة او ما يشبهها فيقطعها في زمان اكثر كساعتين
مثلا وثالثها مع ضعيف نسبة معاوقته الى معاوقة
القوي كنسبة زمان الاول الى الثاني اي نصفه فيقطعها في
ساعة ايضا كالخالي عن المعاوق وهو المطلوب والعجب ان
احدا من الفضلاء والاذكياء لم يتفطن في شيء من المقامين
بذلك مع شدة تفحصهم عما يمكن ان يدفع به الدليلان المذكور
المذكوران حتى انهم ارتكبوا في دفعها وجوها منكرة كما جرى
من المتعينين وكما جوزه الفخر الرازي من بلوغ الرقة والضعف في
المعاوق الخارجي والداخلي الى حد ينتفي معه اثر المعاوقة كما ينتفي
تاثير القطرة من الماء في نقر الحجر مع انه يؤثر فيه القطرات
اذا تكثرت مع انه ظاهر المكابرة فان التاثير في الجملة معلوم
بالوجدان وان لم يكن على حد يدركه الحس والعيان وكما تشبث به
بعض المشهورين من المتاخرين في المقام الاول من اجمال
استحالة الحركة في الخلاء على تقدير تحققه مع انه بعيد عن الانصاف
جدا فان الملا مانع في الجملة فكيف يكون زواله امنع وبالجملة
لم يات احد بشيء ههنا الا ابو البركات البغدادي فانه
رمى سهما نحو الغرض فاعترض على ما ذكروه بعد تقرير الدليل
بعنوان دفع الدخل المقدر بقولهم وليس لقائل ان يقول الحركة في

بيان حال المتوقع المشهورة على كل من الدليلين

تقوية اعتراض ابي البركات على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر

الخلا او مع عدم الميل تقع لا في زمان والزمان متوزع على الحركات
بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته
لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع تماميها فقال لما كانت الحركة
تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الملا على الحركة في الخلا
او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل
والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام
او الميل مع ضميمة حصته القوام او الميل من ذلك الفضل ولا
يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم في القوام او مع الميل مساويا
لزمان الحركة عدميهما انتهى وهذا اعتراض سديد يرجع في الحقيقة
الى منع اشتمل عليه دليلاهم المذكوران من جعل مجموع الزمان
في الحركتين بازاء المعاوق مستندا الى حكم قضية جزئية مندرجة
تحت كلية ثابتة بالبرهان مؤيدة بالاتفاق على ما حكموا به بل
بنوا عليها الدلائل هي ان الحركة الاولى المفروضة بدون المعاوق
تقع في قدر من الزمان بناء على ان كل حركة تستحق لذاتها زمانا
لانقسامها الى اجزاء لا تجتمع ووقوع السابق منها مع وقوع المسبوق
على ما هو المقرر المحرر في محله ولكن المتفلسفة اغتنموا ما استعمل فيه
من لفظ لذاتها وحملوا على معنى ماهيتها من حيث هي هي معراة
عما سواها من المشخصات حتى عن حد من السرعة والبطء وتغافلوا
عن ان هذه اللفظة بعينها هي ما استعملوا فيها دفعوا به الدخل المقدر
ومعلوم انهم لم يريدوا بها ههنا ذلك فاشتغلوا في دفعه
ببيان ان الحركة في هذه المرتبة يمتنع ان تقتضي قدرا معينا
من الزمان كما حكى عنهم المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص
المحصل بعد ذكر الاعتراض المذكور بقوله واجيب بان الحركة تستحيل
ان توجد الا في حد ما من السرعة والبطء وزمانا السريعة والبطيئة
مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث
هي حركة فقط تستحيل ان يتعين لها زمان فان كل زمان يتعين
يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وح كانت مع حد
من السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هف انتهى ثم انه قدس
سره في شرح الاشارات بناء على ما اشترطه في اول الكتاب

بيان المغلطة المستندة اليها الفلاسفة في جواب ابي البركات ووجه دفعها عنه

وصرح به هو هنا ايضا لقوله فهذا التقرير مقاصدهم في هذا الباب
اجاب بمثل ذلك عن مثله بعد تقرير الاول وذكر ما قرره الفخر
الرازي من مضمون هذا الاعتراض في مقابل دليلهم لقوله
الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعها
واجدة المعاوقة وتختص باحديهما فاقدتها فاذن زمان نفس
الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر التضاعف ثم اجاب
من ذلك اليه فقال اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في ضعف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت
مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف
انتهى فظهر ان المعترض لو فسر قوله لذاتها او بنفسها هاهنا
بمعنى اخر غير ما حملوه عليه واجابوا عنه على طبقه كذات
الحركة المخصوصة على ما قيل ان كلام ابي البركات في المعتبر يشعر بان
مراده من نفس الحركة حركة ذلك الجسم بالقوة المفروضة فيه
من غير اعتبار المعاوقة وقرر الاعتراض اولا بان اقتضاء حركة
مخصوصة باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك قدرا معينا
من الزمان ضروري بل اتفاقي على ما قرر من تحرك الاجسام الثلثة
فيه وما زاد عليه انما هو بازاء المعاوق فاذا كان الزايد في
الثاني باعتبار معاوق القوام ساعة يجب ان يكون في الثالث
باعتبار الضعيف الذي لضعفه فرضنا لضعف ساعة فيكون
زمان عديم المعاوق ساعة وزمان ذي المعاوق الضعيف
ساعة ونصفا فلا يتساويان لكن الجواب المذكور غير مقابل
فلا يندفع به فلا يتم الدليل المذكور في شئ من المقامين
ولقد رتب المحقق قدس سره في شرح المقام الثاني من الاشارات
بعد بيان ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد
معين بالسرعة والبطوء وقبل تقرير الدليل مقدمة مفصلة لتبيين
وجه الاستدلال بتلك الحركات في المقامين فقال واعلم

ذكر المقدمة المذكورة في شرح الاشارات لتبيين وجه استدلال الفلاسفة في المطلبين بالحركات المذكورة

انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي من الزمان والمسافة
ولسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع
ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية
تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملائمة
وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة
والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر
فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور لهما بالملائمة
وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم
يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا
تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند معاوق بين المحرك وغيره
فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث
ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون
لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف في التفاوت
والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين وما
يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشئ آخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج هو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من
خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء
بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان تقتضي شيئا
وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية
وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبدأ الميل الطبايعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين معاوقين اعني الداخلي والخارجي
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة
على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء
وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل
طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه
ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت

مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ اكما كانت المعاوقة القليلة
بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة فيهما على التكافي
اعني قلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء
الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع
مسافة في زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
الخ انتهى وقد توهم الشارح الجديد للتجريد ان ما ذكر المحقق في

دفع توهمين في الشارح الجديد للتجريد في المقدمة المذكورة

صدر هذه المقدمة وجه اخر في الجواب عن الاعتراض الذي
نسبه الفخر الرازي على سؤال ابي البركات وان ما اتصل
من قوله الحركة تنقسم الخ تمهيد لاتمام الجوابين فانه وان ما
اتصل به فانه بعد تقرير الاعتراض المذكور في الشرح الذكر ان
المصنف مهد للجواب عنه مقدمة فذكر التمهيد المذكور ثم قال
وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض بوجهين
احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة الخ وثانيهما ان الحركة بنفسها
لا يمكن الخ فاوهم انهما جوابان مذكوران في كلامه بعد هذا التمهيد
بل اوهم ان قوله في الاول لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الخ اشارة
الى بينه في هذا التمهيد ولا يخفى ان هذا كله افتراء كما يظهر على
المتأمل والصواب ان الجواب عن الاعتراض المذكور انما
هو الثاني على طبق الاول المذكور في صدر التمهيد المبين
بما قبله مع زيادة توضيح وان التمهيد المذكور لا دخل له
في اتمام شيء منهما بل انما هو لتبيين وجه الاستدلال بالحركة
المذكورة وارجاع التفاوت في الاخيرتين الى قدر المعاوق

ذكر ما فرعه الشارح الجديد على ما توهمه من الخيالات التي صارت باعثة له على التعريض للمحقق

فحسب فتأمل ثم انه بنى على التوهم المذكور ان معنى قول المعترض
الحركة بنفسها تستدعي زمانا على ما زعمه المحقق قدس سره ان الحركة
اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وان حاصل ما اجاب
قدس سره به عنه بعد التمهيد المذكور ان الحركة لا تكون على حد
ما من السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة

مفردة عن السرعة والبطؤ والحال انها بدون احديهما غير موجودة و
ما لا وجود له لا يستدعي شيئا من الزمان ثم افاد ان مقصود
المعترض من كلامه هذا ليس كما زعمه قدس سره بل مفاده الحركة مستقلة
بنفسها تستدعي زمانا من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك
ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر ثم قال
وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان
اخر ثم اغتر بهذه الخيالات فشرع في التعريض به بقوله والعجب
منه مع كونه علما في التحقيق وعالما للتدقيق انه ابطل قول
المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه
انه مبني للدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما قرر تقريره وحكاه

بيان سقوط الخيالات المذكورة على التفصيل

انتهى ولا يخفى ان هذه كلها تمحلات قطعا اما ما نسب الى المحقق في حمل
الاعتراض على ما ذكره وتقرير جوابه على وجه يتوقف على التمهيد
المذكور فلما بينا انه قدس سره حمل الاعتراض ههنا على ما حمله القوم
عليه واجابوا على طبقه كما نقل عنهم في تلخيص المحصل ولذا لم يزد
في الجواب على ما اجابوه به وان مقصوده من التمهيد المذكور
بيان مبنى غرضهم في هذا المقام وتصوير ما استظهروا به في
اثبات هذا المرام ولو كان مشتملا على بعض من الاقناعيات
لا اتمام الجواب به كيف ولو تم عنده ما ذكره في التمهيد لكان
برهانا برأسه على اصل المط في المقامين اذ لزوم تحقق المعاوق
الخارجي او الداخلي كما هو مقتضى التمهيد يكفي فيه ويغني عن تجشم
ترتيب المقدمات المذكورة في الدليل المشهور فلا ينبغي
من مثله ان يجعل مثل ذلك من جملة ما يتوقف عليه اتمام جواب
عن اعتراض على هذا الدليل اذ يرجع حاصل الجواب الى ان هذا
الاعتراض على هذا الدليل غير وارد لان المط ثابت بوجه اخر
بل هذا الاعتراف بنقصان الدليل في مقام توجيه اتمامه
فتأمل واما ما ذكر في معنى قول المعترض فلان حاصله ان الحركة لا يجوز
ان تقع بدون المعاوق في زمان ولكن ما تقع معه في زمان يكون
ذلك الزمان بعضه بازاء نفس الحركة وبعضه بازاء المعاوق
وهذا كما ترى خيال غريب لا محصل له فان المعترض كيف يجوز

يرضى في مقام انكار لزوم المعاوق بدلالة حال الحركة الممتنع وقوعها
بدون الزمان بلزوم ثبوته لو وقوعها فيه وهل هذا الا كاضغاث
الاحلام ثم كيف يجمع هذا الخيال من هذا الكلام مع مفاد ما فصّل به
من قوله كمتجمعها واحدة المعاوقة وتختص باحديهما فاقديها
وهل هذا الا عدم ارتباط شطر من الكلام بشطر بل اشتماله على التدافع
والتناقض في اقل من سطر واما ما ادعى من ان استدعاء الحركة
بنفسها زمانا مبنى الدليل ولا يجوز ممن هو بصدد توجيهه هدمها

ذكر بطلان ما توهم ايضا من ان مبنى الدليل استدعاء الحركة بنفسها زمانا

فلانه توهم باطل لان مبنى الدليل هو الشرطية القائلة بانه لو
امكن الخلاء مثلا لامكن الحركة فيه في زمان واين هذا من ذاك
وقد بنى على هذا التوهم ما افاد في الجواب عن اصل الدليل وسماه
هيهنا تقريرا محررا وحاصله ان وقوع الحركة بدون معاوقة في
زمان ان امكن يكون لا محالة لبعض زمان وقوعها مع المعاوق لا لذاته
لنفس الحركة فلا يلزم التساوي وان لم يمكن بطل الاستدلال لفرض
وقوع ذلك المحال فيه فاورد عليه المحقق الدواني ان الحركة

وقد بنى على هذا التوهم في تقرير الجواب عن اصل الدليل وما يتوجه عليه

بدون تلك المعاوقة تستحيل في الواقع لكنه يمكن على تقدير وقوع
الخلاء ولا يلزم بطلان الاستدلال فتامل انتهى ثم انه بعد تلك الايرادات
منع اكثر المقدمات المذكورة في التمهيد المذكور وبسط الكلام فيه
والاشتغال هيهنا بتميز ماله عما عليه تطويل بلا طائل في الحواشي
المقدمات المذكورة لا يخلو عن بعض الاقناعيات كما هو عادة ا
الفلاسفة في بيان امثال تلك المطالب قلّما يذهب ما فيها
على المتامل فتامل البحث الخامس المستعمل من التشابه بنسبتي الاربعة

البحث الخامس

تقسيم لما هو المستعمل من التشابه والاربعة المتناسبة في العلوم وتوضيحه بامثلة الاقسام

المتناسبة في العلوم اما بحسب الفرض كما مرّ في دليلي امتناع
الخلاء واثبات مبدأ الميل واما بحسب الواقع فلا يخرج من
ان الحكم بالتشابه فيها بديهي فلا يكون من جملة المسائل في شيء
من العلوم المظاهر بل انما يكون من مقدمات اثبات بعض منها
كقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد في عدد انما هو ما نسبته
الى الواحد مضروبا بين كنسبة الواحد الى المضروب الاخر وخارج
قسمة عدد على عدد هو ما نسبته الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم
عليه او نظري فيكون لا محالة من جملة مسائل علم ومع ذلك

قد يكون في مقدمات مسئلة اخرى ايضا اما في ذلك العلم كما
في حادي عشر ثامنة اصول اقليدس من ان نسبة المربع الى
المربع نسبة الضلع الى الضلع مثناة وكما في ثاني عشرها من ان نسبة
المكعب الى المكعب نسبة الضلع الى الضلع مثلثة فانهما
مع كونهما من جملة المسائل فيها يكونان من مقدمات اثبات
كثير مما ذكر بعدهما كما هو شان اكثر المسائل الهندسية واما
في غير ذلك العلم من علوم اخرى كما في الخامس عشر من الثانية
عشر من ان نسبة الكرة الى الكرة نسبة القطر الى القطر مثلثة
فانه مما يبتنى عليه بعض المسائل المشهورة بين اهل الهيئة
كما ستطلع عليه فامثال هذه المسائل لكونها اساس المطالب
مهمة جدا ولذا بالغ في تاملها ارباب التحصيل ولقد اورد المحقق
الطوسي قدس سره على هذا الاخير بعد تحريره في كتاب اقليدس

ذكر ما اورده المحقق الطوسي قدس سره على اقليدس وما يمكن ان يدفع به عنه الايراد المذكور

ان ما استعمل في بيانه من انه ان لم تكن نسبة القطر الى القطر مثلثة
كنسبة الكرة الى الكرة فلتكن نسبتها الى كرة اصغر او اكبر موضع نظر
لان ذلك مما يجب بل الواجب ان تكون كنسبتها الى مجسم اصغر
او اكبر من الكرة الثانية كما كان في نظايرها لان النسبة من
عوارض المقادير بالذات لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم
يتبين امكان وجود كرة ذي اي مجسم يفرض لا يثبت الحكم
بهذا الوجه وهذا اعظم وجود شك يرد على ما في كتاب اقليدس
وانا ما وجدت من المهندسين من تعرض له او لحله الى الآن و
لم يقع لي فيه بعد ما يستحق ان يورد اللهم الا ان يبنى البيان
على بعض قواعد ابلونيوس في ايراد ذلك غير لايق لهذا الموضع
انتهى ثم انه قدس سره رتب علىحدة لاقامة البرهان على ذلك
مبتنية على مقدمتين موقوفتين على اشكال كثيرة من هذا الكتاب
ابلونيوس ولا يخفى ان ترتيب تلك الرسالة لاتمام هذا المطلب
بهذا الوجه تسجيل على تقصير اقليدس ونقصان كتابه عما يحتاج اليه
في اثبات هذا الشكل من الاشكال الكثيرة المثبتة في كتاب
اخر وقد سنح لي في توجيه هذا المقام وجهان مغنيان عما تجشم
قدس سره في تلك الرسالة يمكن ان يعتذر بهما من جانب اقليدس

ويصلح باستظهارهما لكتابه ارجوان يقبل عليها بوجود الانصاف
من اهله احدهما انه قد مرت الاشارة الى ان المهندسين لم
يتحاشوا عن ابتناء مسائلها على الاصول الثابتة في الطبيعيات
كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والمستقيم والمنحني والدائرة
كما اشعر به في اوايل الكتاب المذكور فيجوز على ذلك ان يكون
امكان وجود كرة تساوي اي مجسم يفرض في هذه المسئلة
مبتنيا على ما هو من مقرراتهم التي لم يشك احد منهم فيها من عدم
اباء شيء من الاجسام البسيطة لذاته عن الكروية التي هي
الشكل الطبيعي له بل من وجوب كونه عليها عند ارتفاع القواسر
الخارجية فان تجويز ابتناء الهندسيات على بعض من
اصولهم المقررة دون بعض تحكم ولا باس بعدم اشعار الكتاب
به ههنا بخصوصه اذا كان ذلك امرا معلوما مسلما عند
جميع المهندسين وثانيهما انه يكفي ههنا توهم الصغر والكبر للكرة
الثانية بحركتها الكمية على سبيل التكاثف والتخلخل الى
اية مرتبة يحتاج اثبات المطالب اليها مع حفظ الشكل في جميع
المراتب فلا محالة اذا لم تكن النسبة المفروضة كنسبة الاولى
الى الثانية فلتكن كنسبتها الى بعض تلك المراتب لعدم
خلوها عما يطابقه لاعتبار التدريج المستلزم لانتفاء الطفرة
وباب امثال هذا التوهم غير مسدود في شيء من الهندسيات
بل المدار في الاكثر عليها حتى انه لم يعتبر فيها امكان التحقق
والفعلية في شيء من التوهمات بل لو لم نعم المستحيلات
لانقدح اكثر المعميات المشتملة عليها كليا تهم كحكمهم في الشكل
المأموني بتساوي الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث
المتساوي الساقين بدون تخصيص بما لم يكن كل من ساقيه
مساويا لقطر الفلك الاعظم مع ان البيان فيه مشتمل على
فرض اخراج الساقين المستحيل في مثل هذه الصورة وقد مر
شيوع اجزاء مسئلة من المحصلين في غير الهندسيات
ايضا كما استعملوه في البرهان السلمي وغيره فتذكر
البحث السادس قد اشتهر بين اهل الهيئة في بيان عدم

ذكر ما اشتهر من نسبة اعظم الجبال
الى الارض وبيانه على ما قرره
شارح الملخص

قدح المضاريس التي على الارض من جهة الجبال والاغوار في كرويتها
الحسية ان نسبة اعظم الجبال اليها كنسبة جرم سبع عرض شعيرة
الى كرة قطرها ذراع تقريبا فلا يخلو كلام القوم في تقرير هذا النسبة من
غموض واغلاق مع ايجاز مخل او تطويل ممل فان الشارح الرومي
للملخص مع مبالغته في حسن التحرير قال في هذا المقام وذلك
لانهم ذكروا ان قطر الارض على ما وجده المتقدمون الفان وخمسمائة
وخمسة واربعون فرسخا تقريبا وان ارتفاع اعظم الجبال فرسخان
وثلث فرسخ وهو خمسة امثال لنصف فرسخ تقريبا ثم بينوا ان
نسبة نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض
شعيرة الى ذراع بان قسموا عدد ضعف فراسخ القطر وهو خمسة الاف
وتسعون على عدد شعيرات الذراع وهو مائة واربعة واربعون
اذ الاصبع ست شعيرات معتدلة مضمومة بطون بعضها الى ظهور
بعض فخرج خمسة وثلثون بالتقريب ولان نسبة الخارج من
القسمة الى المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم عليه ابدا يكون
نسبة خمسة وثلثين الى عدد ضعف الفراسخ كنسبة الواحد الى عدد
شعيرات الذراع اعني نسبة شعيرة الى ذراع بل تكون نسبة خمس
سبع خمسة وثلثين وهو الواحد الى عدد ضعف فراسخ القطر اعني
نسبة نصف فرسخ الى القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى
ذراع فنسبة ارتفاع اعظم الجبال الذي هو خمسة امثال نصف
فرسخ الى قطر الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع وهو
نسبة الواحد الى الف وثمانية ويلزم من ذلك ان تكون
نسبة كرة قطرها مقدار ذلك الارتفاع الى كرة الارض كنسبة
كرة قطرها سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهي نسبة الواحد
الى الف الف الف اربعة وعشرين الف الف ومائة واثنين
وتسعين الفا وخمسمائة واثني عشر ويكتب بالارقام الهندسية
هكذا ٥٢٤١٩٢٥١٢ كما لا يخفى على من له دربة في علمي الهندسة
والحساب فاذا نزلنا كلا من الجبل والسبع منزلة الكرة تكون
نسبة اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة جرم سبع عرض شعيرة
الى كرة قطرها ذراع ولذلك وقع في عبارة كثير من المحققين ما ذكر

قوله وخمسة واربعون فرسخا الى تقريبا ومقدار التفاوت خمسة اجزاء من احد عشر جزءا من فرسخ هكذا ٥٤٥ ٥/١١

تقرير واضح لبيان النسبة المذكورة

نظائره على ذلك واحالوه على ما بينوه مع انهم لم يبينوا الا تماثل
النسبتين اللتين ذكرناهما اولا انتهى وهذا كما ترى فالتقرير
الواضح اللايق بهذا المطلوب ان يقال ان ارتفاع اعظم الجبال التي تنبع
لا يزيد على فرسخين وثلث فرسخ وقطر الارض على ما استنبطه من
مشاهير المتقدمين والمتاخرين من قدر محيطها المعلوم لهم
من مسافة قدر درجة واحدة منه هو الفان وخمسمائة وخمسة
واربعون فرسخاً فالقطر المذكور يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور
باكثر من مائتين واما الذراع فهي بناء على انها عند المحدثين اربعة
وعشرون اصبعاً والاصبع ست شعيرات تزيد على الف مثل
سبع عرض الشعيرة باقل من عشرة ولنسبة الارتفاع الى القطر هي
كنسبة السبع المذكور الى الذراع تقريبا واصغر منها بما يقتضيه ا
التفاوت المذكور تحقيقا وبعد فرض كل من الاقدار المذكورة
قطر الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة يرتقي كل من النسبتين
بين الكرتين الى مثل لنسبة الواحد الف الف الف تقريبا و
لكنه على التحقيق واعتبار التفاوت بعد التثليث يتبين ان نسبة
الجبل الى الارض اصغر بكثير من نسبة كرة سبع عرض الشعيرة الى
كرة الذراع وهو فوق المطلوب هذا على تقرير اخذ الذراع على راي
المحدثين وقطر الارض على راي القدماء ولو اخذ على راي واحد او عكسا
لتغيرت النسبة فان الذراع عند القدماء اثنان وثلثون
اصبعاً والقطر عند المحدثين الفان ومائة واربعة وستون
فرسخا تقريبا فتصير نسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع المعروف
بين القدماء اصغر من نسبة الواحد الى الالف ولنسبة ارتفاع
اعظم الجبال الى قطر الارض المعتبر عند المحدثين اعظم منها ولكن
امثال هذا التفاوت لا تقدح في اصل المطلوب كما لا يخفى وليعلم ان
المطلوب من عدم قدح تلك الامور في كرويتها الحسية كما فهمه ا
المتاخرون هو انها لا تخل بشكل جملتها قال صاحب الملخص فيه
هذه التضاريس لا تقدح في كونها كرية الشكل كالبيضة لو الزقت
بها حبات شعيرة لم تقدح ذلك في شكل جملتها انتهى وفيه
نظر اما اولا فلان كون الارض والبيضة على الشكل الكروي

قوله باقل من عشرة وهو ثمانية وحاصل ان نسبة الواحد سبع عرض الى الذراع نسبة الواحد الى الف وثمانية تحقيقا ونسبة ارتفاع اعظم جبل الى قطر الارض نسبة الواحد الى الف ومائتين واثني عشر وثلثي جزء من احد عشر جزءا من الواحد تحقيقا ايضا ومقدار التفاوت مائتان واربعة وثلثا جزء من احد عشر جزءا من الواحد

ذكر ما فهمه المتاخرون من مطلوب القدماء في عدم التضاريس في الكروية الحسية للارض

بيان انه يمكن حمل مطلوب القدماء على ادق مما فهمه المتاخرون وانه لا يحتاج مع ذلك على ما يجيئونه في بيانه

او البيضي عند الحس ممنوع وكيف يمكن دعوى ذلك مع ما يرى على
كل منهما ما يخرج به الشكل عما اعتبر وافيه وعرفوه به واما ثانيا فلان
المطلوب على ذلك اوسع من ان يحتاج بيانه الى التدقيقات المذكورة
فان البيضة مثلا كما انها لا يخرج شكل جملتها عن البيضة بالزاق حبات
من الشعير بها كذلك لا يخرج عنها بالزاق حبات من الحمص بل الكبر
منها بها وهو ظاهر فيلزم بهذه النسبة ان لا يقدح في شكل جملة الارض
جبال مفروضة على ارتفاع خمسين فرسخا بل اكثر فلا يبقى شبهة
في عدم اخلال الواقع منها فيه فيصير البحث عن هذه المسئلة
على نحو ما تجشم فيها ارباب الصناعة ركيكاً جدًا ولا يخفى انه يمكن
حمل المطلوب في هذا المقام على ادق مما فهموا وهو ان الجبال والوديان
الواقعة على سطح الارض غير محسوسة عادة عند الاحساس
بجملة كرة الارض على ما هو عليه في الواقع بيانه ان رؤية الاشياء
تختلف بالقرب والبعد فيرى القريب اعظم مما هو الواقع والبعيد
اصغر منه وهو ظاهر وقد اطبق القائلون بالانطباق وبخروج الشعاع
كلهم على ان هذا الاختلاف في رؤية المرئي بسبب القرب والبعد انما
هو تابع لاختلاف الزاوية الحاصلة عند مركز الجليدية في راس
المخروط الشعاعي بحسب التوهم او بحسب الواقع عند انطباق
قاعدته على سطح المرئي فكلما قرب المرئي عظمت تلك الزاوية
وكلما بعد صغرت وقد تقرر ايضا بين محققيهم على ما هو مصرح به
في ملتقطات افلاطون ان رؤية الشيء على ما هو عليه انما هي
في حالة يكون البعد بين الرائي والمرئي على قدر يقتضي ان يكون
الزاوية المذكورة قائمة فبناء على ذلك اذا فرضت الزاوية
المذكورة بالنسبة الى مرئي قائمة يجب ان يكون البعد بين
راس المخروط وقاعدته المحيطة بالمرئي بقدر نصف قطر قاعدته
كما لا يخفى على من له الف بالاصول الهندسية فلما كان قطر
الارض على ما مر ازيد من الفي فرسخ بلا شبهة لا تكون مرئية على ما
هي عليه من دون الف فرسخ ومعلوم ان الجبال والوهاد المذكورة
غير محسوسة عادة عند هذا البعد من المسافة فلا تكون لها قدر
محسوس عند الارض بالمعنى الذي مهدنا وقد ظهر من تقريرنا هذا ان

المصنف
لما كان المرئي من كل كرة انما هو قطعة صغيرة من سطحها لا محالة يكون قاعدة المخروط المذكور اقل منه ... قطر الارض ...
[illegible]

تأييد للمجمل المذكور بسائر مطالبهم القريبة في ذلك

هذا المط لا يحتاج الى اثبات نسبة نسبة اعظم الجبال الى الارض
مع نسبة سبع عرض شعيرة الى الكرة المذكورة كما تحسّموه بل
يكفي فيه ان يقال ان جملة الارض لا ترى على ما هو الواقع الا في بعد كذا
ومعلوم ضرورة ان اعظم الجبال غ محسوس في هناك فليس لها
قدر محسوس عندها وفي تأمل في سائر مطالبهم التي تقرب
في هذا المطلب عرف انه على ما حملناه عليه النسب اليها مما فهموه
منه في جملتها ما حكموا بان الارض ليست بذات قدر محسوس عند
فلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل هي كالنقطة بالنسبة اليها بناء
على عدم الفرق بحسب الحس بين السطح المار بوجه الارض الفاصل
بين الظاهر والخفي من تلك الافلاك بل هي كالنقطة وبين السطح
المار بمركز الكل الموازي لذلك السطح وما ذلك الا لبعد فلك المريخ
وما فوقه عنا الى حد يكون حكم قدر نصف قطر الارض المفاصل بين الافقين
المذكورين هنالك عند حواسنا كحكم قدر ارتفاع اعظم الجبال
في المسافة البعيدة عنا بقدر نصف قطر الارض ولذلك حكموا فيما لم
يكن بعده عنا في تلك المرتبة كفلك القمر بان الارض هي ذات قدر
محسوس عنده بدلالة الخسوف واختلاف المنظر وما ثبت الصناعة عند
علماء الابعاد والاجرام من ان بعد مقعر فلك القمر عن مركز العالم اقل من
اربعين مثلا لنصف قطر الارض وبعد محدبه عنه قريب من ضعف
ذلك شاهد على ان كرة الارض عند فلك القمر ليست في مرتبة
ما لا يحس به عند الاحساس به كيف وجرم القمر مع انه على ما ثبت
عندهم اقل من ثلث جرم القمر مناف لما اشتمل الارض يرى عنده
كما ترى فان قلت كون الارض محسوسة عند فلك القمر مناف لما
اشتمل عليه ما رواه الصدوق في باب ذكر عظمة الله جل جلاله
في كتاب التوحيد موافقا لما روي في الروضة عن ابي عبد الله
عليه السلام عن رسول الله صلعم في جواب سؤال زينب العطارة الحولاء عن عظمة
الله عز وجل حيث انه صلى الله عليه وآله بعد ما ذكر لها ان الارض بمن
عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي وهاتان بمن فيهما ومن عليهما
عند التي تحتهما كحلقة في فلاة قي وهكذا الى السابعة ذكر ان الارضين
السبع بمن فيهن ومن عليهن على ظهر الديك كحلقة في فلاة قي ثم

دفع ما توهم من المنافاة بين كون الارض محسوسة عند فلك القمر وبين ما يدل عليه حديث زينب العطارة

الاولى كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان هذا الحلقة والسماء سح

ذكر ان الجميع على الصخرة والجميع على الحوت والجميع عند البحر المظلم و
الجميع عند الهواء والجميع عند الثرى ثم الجميع عند السماء الدنيا
ومن عليها ومن فيها عند التي فوقها من السموات كذلك وهكذا ذكر
النسبة بين كل من سائر السموات وبين جميع ما تحته ثم بين كل
من البحر المكفوف وجبال البرد والهواء التي تحار فيها القلوب
وحجب النور والكرسي والعرش وبين جميع ما ذكر قبله انتهى
الحديث بمضمونه قلت لا يمكن ان يحمل النسب التي ذكرت بين
هذه الموجودات في هذا الحديث على النسب المقدارية التي
اعتبر مثلها بين الحلقة والفلاة اللتين هما المشبه بهما في جميع
المراتب فانه خلاف ما تدل عليه العقول الصحيحة السليمة
بعد التأمل في البراهين الهندسية الحسابية التي لا يحوم حولها شك
اصلا ولا تعتريها الشبهة قطعا ولذلك حمل الاستاد دام ظله
في شرح الروضة ما اشتمل عليها هذا الحديث من وجوه المشبه
على ارتفاع ثقل كل من تلك الموجودات عما اتصل به ولا يخفى انه
يجوز ان يحمل ايضا على ان نسبة الحكم والمصالح المرعية في خلق
كل من تلك المراتب الى ما روعي فيما ذكر بعده كنسبة مقدار
الحلقة الى الفلاة ليدل على ان ما يمكننا ان نشاهده او ندرك
من آثار صنعه وعجائب حكمته في الشواهد لعبرة نسبة محسوسة
الى ادنى ما هو محجوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم عند الله واهله

البحث السابع قد تقرر بين علماء الطبيعيين ان النسبة التي
بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متكافئة مع النسبة
التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن الثقيل مثلا الى وزن
الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس وبعبارة
اخرى ان نسبة مكان اثقل المثلين في الوزن الى مكان اخفهما
اخفهما كنسبة وزن اخف المثلين في المكان الى وزن
اثقلهما والسر فيه ان التخالف النوعي بل الصنفي بل الشخصي
بين اكثر الاجسام موجب لاختلافها حجما ووزنا لقلة التفاوت
او ضياع الاجزاء المتخللة اليها في خصوص مرتبة من كيفية التكاثف
والتخلخل والاندماج والانتفاش ما يجري مجراها وامثال

تقرير ان النسبة الحجمية فيما بين الاجسام متكافئة مع النسبة الوزنية فيما بينها

تلك الكيفيات هي العمدة في سببية كلا الاختلافين اما الحجم فقط واما الوزن فلانه امر اضافي بين ذوي حجمين متساويين وظاهر ان الالطف منهما بالاسباب المذكورة اخف من الكثف منهما وبالعكس وربما يعرض الاختلافان المذكوران في جسم واحد شخصي ايضا بحسب الوقتين فان الماء المالي لحد مخصوص من اناء قد يرتفع وقد ينزل عن الحد المذكور بسبب عروض الحرارة والبرودة المقتضيين للتخلخل والتكاثف الموجبين لازدياد الحجم وانتقاصه كما هو مشاهد فيما هو في قارورة مسدودة الراس عند اختلاف الهواء المحيط ورانها حرارة وبرودة فان قيل اختلاف الماء المذكور في الحجم بحسب الوقتين معلوم بالحس واما اختلافه في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على وزن واحد فيمكن ان تنتقض كليته المذكورة بمثل هذه الصورة لظهور حصول التفاوت في الحجم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن واحد في الوقتين بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج لا ينافي تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب الحالين وهو اوقع هنا لظهور ان النقطة المفروضة من المتخلخل على حجم المتكاثف اخف منه لكونه جزءا منه وهو المراد فيما نحن فيه كما اشرنا اليه بانه اضافة بين شيئين متساويين في الحجم كيف ولو لم يعتبر ذلك لما كان الحجر اثقل من القطن لجواز تساويهما بل رجحان القطن عليه عند تفاوتهما في الحجم فظهر ان الجسمين المتخالفين يكونان عند تساويهما حجما متفاوتين وزنا وبالعكس الا نادرا على ما اشتهر في النحاس والشبه مع انهما ايضا عند التحقيق لا يخلوان من تفاوت قليل غير معتبر من قلته فان النحاس على ما نقل صاحب البهائية في الحساب عن محققي الحكماء اثقل من الشبه بما يزيد عن الفي مثقال في حجم مكعب ذراع وبالجملة لما كان عظم الحجم وخفة الوزن وكذا الصغر والثقل مسببين عن علة واحدة كما عرفت تكون النسبة بين وزني الخفيف والثقيل المتساويين حجما مشابهة للنسبة بين حجميهما على تقدير التساوي في الوزن كما هو المط وقد استخرج حذاق قدماء الحكماء قدر النسبة بين اوزان انواع الفلزات

دفع ما توهم من عدم التكاثف في جسم واحد شخص بحسب وقتين ٥

ذكر ما استخرجه الحكماء من قدر النسبة بين اوزان الفلزات عند تساوي احجامها ٥

وغيرها بناء على الغالب من احتياجها واستخراجها بضروب من الحيل المقاصد تحتاج اليها في صناعة بعض المعدودة من فروع الطبيعيات كالكيميا على نحو ما اشار الى بعضها ابو نصر في بعض قطعاته المشتمل عليها منظومته الموسومة بالعضادات في اللغة تارة بحساب الجمل في قوله نه فلز مستوى الحجم را چون بركشى : اختلاف وزن دارد هر يكى اى اشتباه زر لكن زيبق الم اسرب دمج ارزيز حل : فضه نه اهن يكى مس وشبه مه روى نام وتارة بالتصريح في قوله : زر وى جسته هفتاد ويك درم سيماب : چل وشش است زار زيز هم هشت شمار : ذهب صد است وسرب پنجه ونه اهن چل : برنج مس چل وپنج است نقره پنجه وچار : ولا يخفى ان يمكن بناء على هذه الضوابط في تلك الفلزات استعلام الخالص من المغشوش في كل منها سوى المتساويين وزنا وحجما باستعلام قدر وزنه وحجمه بالنسبة الى خالصه فانه ان وافقه في كل منها فهو خالص وان خالفه في احدهما مع موافقته في الاخر فهو مغشوش وطريق استعلام وزنه مع خالصه فيما يمكن ان يوزن بالميزان او القبان كما هو الشايع ظاهر واما فيما لم يمكن ذلك لمانع كالثقل الفاحش فطريقه ان يوضع في سفينة او شبهها ويحفظ حد انحطاطها بثقله عن سطح الماء ثم يقاس بما اريد ان يقاس كذلك على نحو ما روي عن امير المؤمنين عليه السلم فيما قضى به على الحدادين في البصرة من وزن باب من حديد اشتروه من قوم بعد نزاعهم في قدر وزنه وطريق استعلام توافق الحجم وتخالفه بين جسمين على اي شكل كانا ان يلقى احدهما في ظرف ويصب عليه الماء حتى يعلوه ويعلم حد ارتفاعه فيخرج ثم يلقى الاخر فان كان ارتفاع الماء في الحالتين على حد واحد فهما على حجم واحد والا فلا هذا طريق تمييز الخالص من المغشوش واستعلام اصل الغش واما استعلام قدر الغش في المغشوش باستعانة هذه الضوابط فلم يصل الينا فيه شيء من الاذكياء ولكنا قد تفطنا لطريق له في سالف الزمان وقررناه في فارسية افردناها لبيانه وسميناها بالعيارية الملخصة ان ننظر اولا الى قدر تفاوت وزن المغشوش عن خالصه في جثة مفروضة فيحفظ ثم ننظر الى

بيان امكان استعلام الخالص من المغشوش باستعانة النسب المضبوطة

بيان طريق استعلام التوافق والتخالف في الوزن في الجسمين وكذا في حجميهما ٥

بيان طريق استعلام قدر وزن الغش في المغشوش من حجم مجموعهما باستعانة النسبة المذكورة

ينظر اولا الى قدر تفاوت وزن المغشوش من خالصه في جثة مفروضة فيحفظ ثم ينظر الى مقدار تفاوت وزن جوهري المغشوش والمغشوش منه على تقدير خلوصهما في هذه الجثة على ما تقتضيه الضوابط فيحفظ ايضا ثم ينسب المحفوظ الاول الى الثاني فيكون الغش بقدر هذه النسبة من هذه الجثة والخالص هو الباقي مثاله اذا تحقق المغشوشية في قدر من ذهب في جثة مائة مثقال من خالصه بالحديد مثلا فخرج تسعين مثقالا اي انقص من قدر خالصه بعشرة مثاقيل حفظنا العشرة ثم نظرنا الى قدر تفاوت وزني الذهب والحديد في تلك الجثة فكان ستين مثقالا فلما كان نسبة العشرة الى الستين بالسدس حكمنا بان سدس هذه الجثة هو الحديد والباقي هو الذهب الخالص فتكون ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقال من التسعين المذكور حديدا والباقي ذهبا وان خرج خمسة وثمانون مثقالا لنسبة الخمسة عشر الى الستين وحكمنا بان ربع الجثة مشغول بالحديد والباقي بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها حديدا وخمسة وسبعون ذهبا وعلى هذا القياس جميع المراتب وسائر الفلزات وبرهان هذا الطريق اما من جهة اللم فهو ان قدر تفاوت وزن المغشوش والمغشوش منه بالنسبة الى جثة واحدة كالستين بين وزني الذهب والحديد في الجثة المفروضة هو بمنزلة المسافة بين الفلزين بمعنى ان العالي مثلا اذا انحط عن مرتبته بسبب الغش بالسافل وقرب منه يقطع بعض تلك المسافة فكلما ازداد الغش ازداد القرب بقطع الاكثر حتى انه لو امكن بسبب كثرة الغش ان يتحد العالي مع السافل في الحقيقة لامكن ان يقطع جميع المسافة وبالعكس فمجموع هذه المسافة هو مقياس قدر التنزل عن الخلوص فاذا قيس هذا القدر به بالنسبة فهي قدر الغش في الجثة المفروضة كما صورنا واما من جهة الان فهو ان قدر المغشوش لو لم يكن مساويا لقدر النسبة المذكورة لكان اما زائدا عليه او ناقصا عنه وبطلان احتمال الزيادة والنقصان معلوم بالسبر والتتبع فانه لو كان قدر الحديد في الصورة الاولى من مثالنا مثلا ازيد من ستة مثاقيل اربعة اسداس

تقرير البرهان على صحة طريق الاستعلام المذكور من جهة اللم والان

وجريان هذا البرهان على تقدير ان لا يكون للتركيب دخل في زيادة الوزن او نقصانه فتامل (ح)

مثقال او نقص منه فرضناه زائد عشرة مثاقيل فكان شاغلا لربع الجثة المفروضة فيبقى منها للشغل الخالص من الذهب ثلثة ارباعها وثلثة ارباع المائة خمسة وسبعون فيصير المجموع خمسة وثمانين لا التسعين كما هو المفروض هف وناقص خمسة مثاقيل فكان شاغلا لثمن الجثة المفروضة فيبقى منها للخالص سبعة اثمانها وسبعة اثمان سبعة وثمانون ونصف فيصير المجموع الاثنين وتسعين ونصفا لا التسعين هف وهكذا كل ما يفرض من مراتب الزيادة والنقصان يستلزم الخلف فيظهر ان قدر الغش يجب ان يكون مساويا لقدر النسبة المذكورة حتى يوافق الفرض المذكور وايضا مطابقة القدر المذكور لتلك النسبة مطردة في اي صورة تفرض بلا تخلف قط فيكون هو المناط في الجميع فتدبر هذا على تقدير ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة بوجه اخر كما صورنا لعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك لوجود اولها امكان تحقق فلزين متساويين حجما ووزنا كالنحاس والشبه فاحتمال كون الغش من هذا او من ذاك قائم فلا يمكن ان يتعين بهذا المسلك لابتنائه على اختلاف الوزن والحجم وثانيها امكان مساواة فلز بسيط مع مركب من فلزين او اكثر وزنا وحجما كالشبه مع المركب من الرصاص والاسرب بالثلث والثلثان فلو كان قدر من الذهب مغشوشا بمثقالين من الفضة ومثقال من الرصاص وكذلك لو كان مغشوشا بثلثة مثاقيل من النحاس لكان موافقا لما كان مغشوشا بمثقال من الاسرب ومثقالين من الرصاص فلا يمكن ان يتعين شيء من الاحتمالين المتوافقين بما يبتني على الاختلاف وثالثها امكان حصول النقصان الخاص مثلا في قدر الخالص بعلل شتى على سبيل البدلية فانه كما يجوز ان يكون نقصان الذهب من مائة الى التسعين او ثمانين او نقصان الفضة من اربعة وخمسين الى اربعين او ثلثين معللا بمداخلة قدر خاص من الحديد يقتضي لذلك يجوز ان يكون فلا يمكن ان يدل المعلول الخاص على خصوص شيء من علله المحتملة فتامل وقس على تلك الفلزات

على عدم امكان استعلام المذكور في صورة الجهل بخصوصية جوهر الغش (ح)

من الشبه لكان موافقا لذلك القدر على تقدير كونه مغشوشا بهما

اخر او طريق استعلام المذكور في غير الفلزات من الاجناس الاخر (ح)

فی امکان تحقیق قدر الغش حال عدم معلومیة الاجسام عند معلومیة
نسبة بعضها الی بعض وزناً و حجماً کالخل و اللبن و العسل و الدبس
و الزیت و النفط من المایعات و کالشمع و الشحم و القیر فیما
فی حکمها و الحاصل ان المغشوش و المغشوش منه من ای جنس
کانا بعد کونهما معلومی الجوهر و النسبة وزناً و حجماً یمکن ان
یستخرج بمعاونة تلک المعلومات قدر وزن کل منهما من قدر المجموع
حجمهما علی نحو ما اوضحناه فی الامثلة السالفة و لا یخفی انه یمکن
ایضاً عکس ذلک بان یستخرج قدر حجم کل منهما من قدر مجموع وزنهما
و لکن المط الاصلی فی الفلزات غالباً استعلام وزنها لکونه
مضبوطاً بالمثاقیل و القراریط و الطساسیج و نحوها و لذا اقتصرنا
فیها علیه نعم ربما ینتفع بهذا العکس فی المایعات و ما فی حکمها
بناء علی تفاوت ضبطها بالاکیال المعروفة ایضاً کضبطها
بالاوزان بعد معلومیة وزن شیء منها و ظهور کونه مغشوشاً
بنوع اخر یمکن استعلام قدر الغش فیه بالنظر الی تفاوت
قدر حجمه عن حجم الخالص منه عند کونه علی وزن مفروض ثم نسبة
الی قدر تفاوت الحجمین فی هذا الوزن علی تقدیر خلوصهما علی
عکس ما صورنا فی الفلزات مثلاً اذا عرف ان قدراً معلوم الوزن
من الخل کعشرة امنان انه مغشوش بالماء و یکون التفاوت بین
وزنی خالصهما بالنسبة الی کیل معین مضبوطاً کان یکون عشرة
امنان الخل الخالص اربعة عشر من هذا الکیل و عشرة امنان الماء
ستة عشر منه فخرج خمسة عشر فینسب الواحد الذی هو قدر
تفاوت الخالصین بالنصف فیحکم بان نصف هذا الوزن
و هو خمسة امنان ماء و نصفه الاخر خل و علی هذا القیاس و وجهه
ظاهر مما تقدم و اذا اتقنت هذا الاصل فربما ینفعک احیاناً
فی غیر الاجناس المذکورة کالحبوب ک والزوان فان الحنطة
و الشعیر مثلاً اذا اختلطا و جهل قدر النسبة بین خالصیهما منهما
فیمکن ان یستعلم بعد رعایة الوزن و الکیل و استخراج النسبة بین
خالصیهما فیهما قدر وزن کل منهما من قدر کیل المجموع و بالعکس
علی نحو ما صورنا فی غیرها فتبین من تقریر تلک المراتب ان العلم

بجنین
بیان امکان استعلام قدر حجمی
من وزن مجموعهما علی عکس ما
سبق بمثل الطریق المذکور

المجموع
اجراء طریق المذکور فی استعلام
من الکیل و الوزن فی الحبوب
و الزوان

[illegible]

بنسبة اوزان الاجسام الی اکیالها و بالعکس لکونه اصلاً فی استخراج
احدهما من الاخر و هو مما یحتاج الیه کثیراً و مطلوب کثیر النفع فی احوال
المعاش بل فی نحو الکر من الماء و العصیر من العنب فی المسائل
الشرعیة ایضاً لمن اراد رعایة الاحتیاط فیهما و تحقیق ما بین
المثلثین علی وجه یتضح به ما اشرنا الیه یحتاج الی التصدیر بمقدمة
فی بیان بعض المقادیر المنصوصة المبنی علیه کثیر من الاحکام
الشرعیة کالدرهم و المثقال الشرعیین و الرطل و المد و الصاع مع
بعض المقادیر المضبوطة المعروفة بین الناس فی هذه الازمان
فی اکثر بلاد العجم کالمثقال الصیرفی و المن التبریزی و بیان نسبة
بعضها الی بعض فنقول ان الدرهم الشرعی المعتبر فی نصاب زکوة
الفضة و القطع و مقدار الدیات و الجزیة و غیر ذلک و یقال
له الوزنة ایضاً فهو علی وزن ثمان و اربعین شعیرة متوسطة اتفاقاً
و اما المثقال الشرعی المعتبر فی نصاب زکوة الذهب و غیره المعبر
عنه بالدینار ایضاً فهو علی وزن ثمان و ستین شعیرة و اربعة
اسباع شعیرة کذلک فوزن کل درهم موافق لسبعة اعشار
دینار و بعبارة اخری لنصف دینار و خمسه و وزن کل دینار
و بعبارة اخری لنصف دینار و خمسه و وزن کل دینار موافق لدرهم
و ثلثة اسباع درهم فیکون عشرة دراهم مساویة فی الوزن
لسبعة دنانیر و اما الرطل المعتبر فی قدر الکر من الماء و غیره فالعراقی
منه و یقال له البغدادی ایضاً مقدر عند جمهور الخاصة
و الرافعی من العامة بمائة و ثلثین درهماً شرعیاً موافقاً لاحد و تسعین
مثقالاً شرعیاً و عند جمهور العامة و العلامة الحلی ره من الخاصة
بمائة و ثمانیة و عشرین درهماً و اربعة اسباع درهم موافقاً
لتسعین مثقالاً شرعیاً و المدنی منه مقدر برطل و نصف
بالعراقی اتفاقاً و المکی برطلین عراقیین کذلک فیجری فیهما
ایضاً مقتضی الخلاف المذکور فیه و اما المد المعتبر فی قدر ماء
الوضوء و بعض الکفارات و غیرهما ففی تقدیره اقوال فصلناها
فی رسالتنا الموسومة بمیزان المقادیر ازیدها قدراً ط قویها
مستنداً ما اتفق علیه جمهور فقهائنا رحمهم الله من انه رطلان و ربع

بیان الانتفاع بمعرفة نسبة وزن الاجسام
و حجمها فی المسائل الشرعیة ایضاً
کمسئلة الکر من الماء و العصیر
من العنب

فی تحقیق المقادیر المذکورة فی تلک الرسالة
و من العجب ان عدة من اعیان الشعرات
کانت باقیة عندنا الی الان فوازنتها
معها فوافق کل منهما القدر بلا زیادة
و لا نقصان فاطمأن الخاطر و فی تحقیق
المقادیر المذکورة کل الاطمینان فشکراً
لله علی تاییداته و توفیقاته و هو حسبی
و نعم الوکیل منه

تمهید مقدمة لبیان المثلثین المذکورتین
مشتملة علی تحقیق کمیة المقادیر
المشهورة

بالعراقي واقلها قدرا واضعفها سندا عندهم ما نسب الى ابن
ابى نصر البزنطي ره من انه رطل وربع بالعراقي وبالجملة لا يخ قدر المد
عند الامامية رضوان الله عليهم بعد ملاحظة الاختلاف
الواقع في الرطل العراقي بينهم كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها
ان يكون مائتين واثنين وتسعين درهما شرعيا ونصف درهم
هو مائتان واربعة مثاقيل شرعية وثلثة ارباع مثقال وثانيها
ان يكون مائتين وتسعة وثمانين درهما وسبعي درهم هو
مائتان واثنان ونصف مثقال وثالثها ان يكون مائة واثنين
وستين درهما ونصف درهم هو مائة وثلثة عشر مثقالا
وثلثة ارباع مثقال ورابعها ان يكون مائة وستين درهما
وخمسة اسباع درهم هو مائة واثني عشر مثقالا ونصف مثقال
فالاول موافق لقول الجمهور الخاصة في قدر الرطل العراقي والثاني
لقول العلامة فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم محتمل
للامرين واما الصاع المعتبر في زكوة الفطر وغيره فهو مقدر
باربعة امداد اتفاقا وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي
صلعم خمسة امداد محمول على وهم الراوي او غيره من النساخ وبالجملة
كما اشار اليه الشيخ ره في التهذيب ففي الصاع الحجازي
اربعة احتمالات اولها كونه الفا ومائة وسبعين درهما
يبلغ ثمانمائة وتسعة عشر مثقالا ينتهي الى تسعة ارطال عراقية
بالمعنى الاول هو اربعة امثال المد على قول الجمهور وهو منتهى
الاقوال في طرف الزيادة ويقابله في طرف النقصان القول الاخير
للبزنطي اى كونه ستمائة واثنين واربعين درهما وستة
اسباع درهم يبلغ اربعمائة وخمسين مثقالا ينتهي الى خمسة
ارطال بالمعنى الاخير وباقي الاحتمالات على هذا القياس واما
المثقال الصيرفي فهو على ما وزنا مع شعيرات متوسطة حصلناها
في المدينة المشرفة وراعينا في وزنه كمال الاحتياط والتدقيق
يبلغ اربعا وثمانين شعيرة مساوية لدرهم شرعي وثلثة ارباع
درهم موافقة لمثقال شرعي وتسعة اجزاء من اربعين جزءا منه
وبعبارة اخرى لمثقال وخمس مثقال وثمن خمسه فيكون تسعة واربعين

مثقالا شرعيا موافقا لاربعين مثقالا صيرفيا فما اشتهر ان
المسكوك من الذهب الموسوم بالاشرفي المعروف في زماننا
موافق في الوزن للمثقال الشرعي مع ذلك مساو لثلثة
ارباع المثقال الصيرفي يستلزم ان يكون المثقال الشرعي على وزن
ثلث وستين شعيرة وهو خلاف ما اتفق عليه او يكون
المثقال الصيرفي على وزن احدى وتسعين شعيرة وثلثة اسباع
شعيرة وهو مع كونه خلاف ما شاهدناه عيانا كما بينا لم
نسمع ان يقول به احد وان قال بعض من وازنه بشعيرات العراق
باكثر من ذلك كما فصلناه في ميزان المقادير فتامل فيكون قدر
الرطل العراقي بهذا المثقال الصيرفي على تفسير جمهور الخاصة يبلغ
الى اربعة وسبعين مثقالا وسبعي مثقال وعلى تفسير العلامة
الى ثلثة وسبعين مثقالا وثلثة وعشرين جزءا من تسعة
واربعين جزءا من مثقال ويكون قدر المد بهذا المثقال عند جمهور
الخاصة مائة وسبعة وستين مثقالا وسبع مثقال
وعند العلامة مائة وخمسة وستين مثقالا وخمسة عشر جزءا من
تسعة واربعين جزءا من مثقال وعند البزنطي على الاحتمال الاول
المذهب اثنين وتسعين مثقالا وستة اسباع مثقال
وعلى الاحتمال الاخير احدا وتسعين مثقالا واحدا واربعين جزءا
من تسعة واربعين جزءا من مثقال المد فينتهي اكثر التقديرات
الموافق لمذهب جمهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين
مثقالا واربعة اسباع مثقال واقل تقديراته الموافق للاحتمال
الاخير من مذهب البزنطي الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالا
وسبعة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال والباقي على
هذا القياس واما المن التبريزي فهو في زماننا موافق لستمائة
مثقال صيرفي فيكون بالدراهم الشرعية الفا وخمسين درهما
وبالمثاقيل الشرعية سبعمائة وخمسة وثلثين وبالارطال
العراقية على تفسير جمهور الخاصة ثمانية ارطال وجزءا من ثلثة
عشر جزءا من رطل هو خمسة مثاقيل وخمسة اسباع مثقال
وعلى تفسير العلامة ثمانية ارطال وسدس رطل هو اثنا عشر

مثقالا واثنا عشر جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال ويكون بالمد
عند جمهور الخاصة ثلثة امداد وثلثة وعشرين جزء من تسعة
من مد وعند العلامة ثلثة امداد وسبعة عشر جزء من سبعة
وعشرين جزء من مد واما ستة امداد وثمانية اجزاء من خمسة
عشر جزء من مد فيكون المن التبريزي ناقصا عن الصاع المعتبر
عند جمهور الخاصة بثمانية وستين مثقالا صيرفيا واربعة
واربعة اسباع مثقال وعن الصاع المعتبر عند العلامة بواحد
وستين مثقالا واحد عشر جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال
ويكون زايدا على الصاع المعتبر عند البزنطي اما بمائتين واثنين
وثلثين مثقالا واثنين وثلثين جزء من تسعة واربعين جزء من
مثقال والمقصود من هذا التفصيل وبيان الاختلافات الواقعة
بين الفقهاء في بعض تلك المقادير وتوضيح طريق الاحتياط
فيها بالنسبة الى الاعمال المبتنية عليها للمكلفين فلا يذهب
عليهم بعد معرفة تلك المراتب ان العمل في المد والصاع المعتبرين
في قدر نصاب الزكوة في الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى
الاحتمالات الاخير من مذهبي البزنطي فانه اقل جميع التقديرات
فيها والاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن ان يكون نصابا بخلاف
المد والصاع المعتبرين في الكفارات وماء الطهارة وزكوة الفطر
فان الاخذ باكثر جميع التقديرات فيها هو طريق الاحتياط في العمل
بتلك الاحكام فينبغي ان يعمل فيها على مقتضى المذهب المشهور
المنصور بين جمهور الخاصة فيها وقد عرفت ان الصاع في هذا
المذهب يزيد على المن التبريزي بعدد ما قيل لا يبلغ قدرها
الى ثمن المن وكذا المد يزيد على ربع المن المذكور بالنسبة
المذكورة فما ذكره الشيخ البهائي ره في بحث زكوة الفطر من
الجامع العباسي في قدر الصاع من انه من وربع من بالتبريزي
تخمينا افراط في الاحتياط كما ان ما ذكره ره في شرح الحديث الخامس
من كتاب الاربعين في قدر المد المعتبر في الوضوء من انه على ما
حسبناه لا يكاد يزيد على ربع المن التبريزي تفريط لا يناسب
المحتاط فلا تغفل ثم ليعلم ان في هذا المقام دقيقة ينبغي التنبيه

وعند البزنطي اما ستة امداد وستة اجزاء من ثلثة عشر جزء من مد

بيان مقتضى الاحتياط في العمل بالمد والصاع في قدر النصاب وفي قدر الكفارات وما شابهها ٩

ذكر الافراط والتفريط الواقعين في تقدير الصاع والمد في الجامع العباسي والاربعين ٩

عليها هي ان المد والصاع من جملة المقادير المذكورة كانا في الاصل
مكيالين معينين بلا شبهة فقد راجعنا نقل اهل الضبط من المعصومين
صلوات الله عليهم بما عرفت وزن الدراهم المعينة وشبهها
صونا عما جرت العادة به من سرعة لحوق التغير بالاكيال
بمرور الزمان ومعلوم عند اهل الخبرة ان الاعيان المختلفة تختلف
قدرها وزنا بالنسبة الى كيل معين فلا يمكن ان يكون صاع من
الماء المعتبر في الغسل موافقا في الوزن لصاع من الحنطة او الشعير
المعتبر في زكوة الفطر مثلا فلو كان اتفاق كلمة الفقهاء كافة على عدم
تفاوت وزنها المعتبر عند الشارع بالنسبة الى الاعيان
المذكورة امكن الوجدان يجمع بين الروايات المختلفة المنقولة
في بيان قدر وزنهما بحمل كل منها على وزن نوع معين من الاعيان
مما يناسب له بان يحمل مثلا ما رواه البزنطي لكونه اقل جميع التقديرات
فيهما على وزن بعض الغلات في باب الزكوة وما رواه جمهور الخاصة
لكونه اكثر جميع التقديرات على وزن الماء في باب الوضوء والغسل
وهكذا ولكن عدم سلوك احد من الفقهاء ههنا هذه الطريقة واتفاق
كل منهم في قدر صاع الماء والغلات وهكذا مدهما بوزن معين
بلا رعاية التفاوت المذكور بالنسبة الى الاعيان المذكورة
بحسب نفس الامر تقتضي ان يحمل الحال على ان الشريعة السمحة
السهلة سلام الله على مبلغها اقتضت تلك المسامحة
تسهيلا على عموم المكلفين في الاحكام المبتنية عليهما وتفضلا
عليهم في عدم تكليفهم بحفظ وزن خاص لهما بالنسبة الى
كل من الاعيان المختلفة دفعا للحرج المنفي عن الدين باقتضاء
الحكمة الالهية وبالجملة لم يضبط بعد زمن النبي صلى والائمة
عليهم السلام عن ذلك المكيال الا الوزن المنقول عنهم
لهما فكلما يقال الصاع او المد في حكم من الاحكام الشرعية
المقدسة ينصرف ذهن المتتبعين للحقائق الشرعية
الى الوزنين المخصوصين بلا رعاية حالهما الاصلية اصلا
فما تجشم بعض الفقهاء في بعض الاحكام كنصاب الغلات
فذكر اولا ان قدره بالكيل كذا صاعا وبالوزن كذا درهما ثم

توجيه ضبط وزن واحد لمكيال المد وكذا لمكيال الصاع بالنسبة الى جميع الاجناس مع ظهور الاختلاف فيهما ٩

بيان ان بعض تخمينات المجتهدين مما لا ينفع باحد ٩

ورد علیه اشکل لا فی صورة بلوغه کیلا لا وزنا للخفة او
بالعکس للثقل ثم اجتهد وافتی بان الوجوب اقرب الافادة
لا فایدة فیه لاحد اصلا وذلک مثل تجشمهم فی الاجتهاد والتر صح
فی تحصیل کیفیة عمل الامام علیه السلم عند ظهوره وخروجه
بالسیف فی اهل البغی علیه هل یجوز له عند الظفر علیهم قسمة
اموالهم علی عسکره ام لا یجوز لظهور عدم احتیاج احدهم
الرعیة ولا الامام علیه السلم الی هذا الحکم اصلا وان کان
معلوما یقینا فضلا عما کان مستندا الی امارات ظنیة هذا
حال المد والصاع واما حال الرطل هل هو ایضا فی الاصل
من المکاییل فقدر بالوزن مخصوص کالمد والصاع او کان
من الاوزان دائما فتحتمل تأمل فظ ما روی فی باب ما لفصل
بین دعوی المحق والمبطل فی امر الامامة من کتاب الحجة
وفی باب النبیذ من کتاب الاشربة من الکافی فی اخر حدیث
طویل قال الراوی وقلت وکم کان یسع الشن ماء فقال
ما بین الاربعین الی الثمانین الی ما فوق ذلک قال فقلت
بالارطال فقال نعم ارطال بمکیال العراق الحدیث یدل علی
الاول وظ کلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روی فی کتاب
الاحتجاج عن ابی محمد العسکری علیه السلم فی جملة احتجاجات
النبی صلی الله علیه واله علی الیهود فی حدیث طویل ذکر
فی اثنائه هذه العبارة واشار الی حجر فیه قدر خمسة ا
ارطال وقال یا ایها الحجر تدحرج فتدحرج الحدیث یدل علی الثانی
وظاهر عبارة صاحب المغرب یشعر باطلاق الرطل علی کل
منهما قال الرطل بالفتح والکسر لغة الذی یوزن او یکال انتهی
وبعد ما فصلنا لک هذه المقدمة المشتملة علی بیان ما کان
منها من الاوزان والاکیال المحتاج الیها مع ما ادرجنا فیها من
الفوائد الجدیدة نشرع فی تحقیق المسئلتین الموعودتین اما
المسئلة الاولی فاعلم ان فقهائنا رضوان الله علیهم بعد ما اجمعوا
علی طهارة کل ماء بحسب الاصل وبقائه علیها حتی یظهر خلافه
وعلی نجاسة الماء المتغیر بملاقاة النجاسة قلیلا او کثیرا اختلفوا

بیان حال اصل الرطل هل کان کیلا او وزنا سره

تحریر محل النزاع بین القائلین بنجاسة الماء القلیل بملاقاة النجاسة وابن ابی عقیل ومن وافقه وعدم انحصار الشهرة فی الطرفین الی ولا یلیهم سره

فی الماء القلیل الملاقی للنجاسة الغیر المتغیر بها فذهب الجمهور منهم
الی نجاسته ما لم یبلغ قدر کر منه بناء علی دلالة ظاهر بعض الروایات
علیها والعمدة فی هذا الباب مفهوم ما یدل منها علی ان الماء
اذا کان قدر کر لم ینجسه شیء وذهب ابن ابی عقیل ومن تبعه
رحمهم الله الی طهارته مطلقا استظهارا باستصحاب الاصل
وبمعارضة الروایات المذکورة بروایات اخر تدل علی خلافها
هذا علی ما هو المشهور المذکور فی المختلف وغیره من ان ابن ابی
عقیل ساوی بین الماء القلیل والکثیر واما الاستاد دام ظله
فقد ذکر فی شرح الکافی ان الماء القلیل الغیر المعلوم تغیره بالنجاسة
له صورتان احدیهما صورة الاحتمال والاشتباه والاخری صورة
العلم بعدم التغیر وان ابن ابی عقیل ذهب الی عدم النجاسة فی
الصورة الثانیة دون الاولی فعلی ذلک لا یلزم علیه العمل
بمفهوم الروایات المذکورة بناء علی ان مفهوم عدم نجاسة الکر
لشیء اصلا هو نجاسة غیر الکر به فی الجملة فیکفی فی رعایة مقتضاه
الحکم بالنجاسة فی الصورة الاولی فقط فلا یشمل الثانیة ویمکنه
ان یستدل علی صحة مذهبه علی المشهور باجماع الطائفة المحقة
علی حقیقة مضمون کل ماء بل کل شیء طاهر ما لم یعلم نجاسته مع ما
هو معلوم لکل منصف من عدم حصول العلم بنجاسة القلیل
الملاقی للنجاسة الغیر المتغیر بها بمحض روایات قابلة للتاویل
معارضة بروایات اخر فننظم قیاسا علی هیئة الشکل الاول
صغراه الماء الملاقی للنجاسة الغیر المتغیر بها ماء غیر معلوم
النجاسة لتعارض الروایات واحتمال التاویل وکبراه کل
ماء غیر معلوم النجاسة طاهر بالاجماع فینتج ان الماء المذکور
طاهر وتعمیم العلم ههنا علی وجه یشمل الظن وتخصیصه بغیر
نفس احکام الله تعالی او بما لیس فیه تحکم من غیر دلیل علی هذا التعمیم
او التخصیص فتدبر وبالجملة طریق ابن ابی عقیل ومن تبعه حمل
الروایات التی ظاهرها الامر بالاجتناب او النهی عن الاستعمال
بالنسبة الی الماء القلیل الملاقی للنجاسة مطلقا علی الاستحباب
او الکراهة جمعا بینها وبین الروایات الدالة علی عدم تنجس القلیل

ترتیب قیاس علی هیئة الشکل الاول لاستنتاج ما ذهب الیه ابن ابی عقیل ره سره

بیان طریق تحمل الطائفتین بالنسبة الی الروایات الظاهرة فی خلافه سره

ببعض الملاقات ويؤيده اختلاف ما ورد في تقدير الكر الذي لا ينجسه شيء اختلافاً فاحشاً فان ذلك بل اصل الاختلاف من دلايل الاستحباب او الكراهة لجواز اختلاف مراتبهما دون الوجوب والحرمة وظاهر الجمهور حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب وحرمة الاستعمال في الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على ظواهر ما يخالفها لامكان التاويل في اكثرها ورد الباقي بضعف السند وما يشابهه واصلاح الاختلاف الواقع في تقدير الكر حسب الروايات بما يظهر في طي ذكر اختلافهم في قدره واستنادكل منهم الى ما يدل على ما اختاره فيه وتفصيل هذا الاختلاف انه ذهب ابن الجنيد بعد ما وافق القوم في ان مبلغ وزنه الف ومائتا رطل كما سيجي الى ان تكسيره نحو مائة شبر زعماً منه ان حده قدر القلتين ومبلغه موافق لكلا هذين وذهب القطب الراوندي الى انه ما بلغ مجموع ابعاده الثلثة الى عشرة اشبار ونصف شبر حملاً لما يجي من رواية ابي بصير على الجمع دون الضرب والتكسير كما فهمها جميع من سواه من القوم وهذان المذهبان متروكان او مهجوران عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم موافقتهما لظاهر شيء من الروايات المضبوطة المعروفة وهذه الروايات على قسمين قسم يدل على قدره بحسب الوزن وقسم يدل عليه بحسب المسافة التي هي تجري مجرى الحل اما الاول فالمعتمد عليه المعول به منها عند جميعهم ما روي عن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم قال الكر الف ومائتا رطل فالشيخان وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس رحمهم الله حملوا الرطل المذكور فيها على العراقي نظراً الى حال الراوي فان ابن ابي عمير من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذي روى عنه ايضاً كذلك والى ما روى محمد بن مسلم عنه عليه السلم من كونه ستمائة رطل فانه لا يمكن الجمع بين الروايتين الا بحمل الاولى على العراقي والثانية على المكي الذي ضعفه كما مر واما السيد المرتضى وابن بابويه رحمهما الله فحملاه على الرطل المدني نظراً الى حال الامام عليه السلم وبلده الذي هو المدينة المشرفة والى ان الاحتياط يقتضي ان يكون العمل على ذلك وما قيل في رد

ذكر مذهبي ابن الجنيد والقطب الراوندي في قدر الكر منه

ذكر رواية الارطال ووجه حمل بعضهم على المدني وبعضهم على العراقي منه

هذا الاحتياط من انه لا احتياج في الانتقال الى التيمم بمجرد ملاقاة النجاسة لذلك المقدار كما هو مذكور في الحبل المتين موافقاً في المختلف يمكن ان ينقض باجزائه في اصل الكر والماء القليل الذي يعمل به ابن ابي عقيل فيندفع ان لا يكون العمل بالكر احوط من العمل به وهو كما ترى فالحق ان معنى كون العمل بشيء احوط من العمل بالاخر انه مقبول عند العامل بالاخر ايضاً بدون العكس فيكون كالمتفق عليه فظاهر ان العمل به احوط من العمل بالمختلف فيه ولا ينافي هذا الاحتياط عدم كون الانتقال بل ولا كون عدم الانتقال الى التيمم احتياطاً عند عدم تيسر العمل المدني وتيسر العمل بالعراقي فان العمل مردد في الصورة الاولى بين المدني والعراقي وفي الثانية بين العراقي والتيمم وظاهر انه يجوز ان يختلف طريق الاحتياط باختلاف الاضافة على ان الحكم بعدم كون الانتقال الى التيمم احتياطاً في الثانية محل تامل كما لا يخفى واما الثاني من القسمين فالمشهور المعمول به منه روايتان احديهما ما رواه اسمعيل بن جابر قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار والاخرى ما رواه ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصف في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء فالصدوقان وباقي القميين والعلامة في المختلف وبعض المتاخرين كالشيخ رحمهم الله ذهبوا الى مقتضى الرواية الاولى لقوة سندها ويؤيدها امكان الجمع بينها وبين الاخرى بحمل الزايد عليها في الاخرى على الاستحباب واما الشيخ واكثر الفقهاء العظام قدس الله اسرارهم فذهبوا الى مقتضى الثانية فانها وان طعن فيها بالضعف لجهالة احمد بن محمد بن يحيى ووقف عثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير من رجال سندها لكنها اشهر والعمل بها احوط من العمل بالاولى وذلك ظاهر واما الطعن في متنها لخلوه عن بيان قدر العمق مع انه مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه الشيخ البهائي ره في الحبل المتين بقوله

محاكمة بين من ادعى ان الاحتياط في اخبار المدني وبين من عارضه في تلك الدعوى منه

ذكر روايتي المساحة وذكر اختلافهم في ترجيح احديهما على الاخرى مع الاشارة الى سبب الاختلاف منه

دفع الطعن في خصوص الثانية من الروايتين بخلوه عن بيان القدر العمق منه

وانت خبير بان الاكتفاء فی المحاورات بالمقام ودلالة سوق
الکلام شایع علی انه یمکن توجیهها علی وجه تسلیم به عن ابن الیضاً
باعادة الضمیر فی قوله علیه السلم فی مثله الی ما دل علیه
قوله علیه السلم ثلثة اشبار ونصفا ای فی مثل ذلک المقدار
لا فی مثل الماء اذ لا محصل له وکذا الضمیر فی قوله علیه السلم فی عمقه
ای فی عمق ذلک المقدار من الارض وایضا فالظ علی تقدیر
الاغماض عن هذا التوجیه هو ان المسکوت عنه انما هو العرض
واما العمق فمتبین لان قوله علیه السلم فی عمقه من الارض اما حال
من مثله او نعت لثلثة اشبار الذی هو بدل من مثله ولولا الحمل
علی هذا الصار قوله فی عمقه من الارض کلاما متهافتا وحاشاهم
عن التلفظ بمثله انتهی والاستاد دام ظله افاد فی شرح الکافی
فی بیان معنی هذا الحدیث بان لفظة فی لیست فی شیء من الموضعین
مستعملة فی المعنی المتعارف عند اهل الحساب وهو ضرب
شیء فی اخر کما حملها القوم علیه بل بمعنی الظرفیة والظرف
اما لغو متعلق بکان او مستقر صفة لثلثة وایضا لفظ المثل لیس
بمعنی المماثلة فی القدر کما فهموه بل بمعنی الصورة التی یوصف بها
الشیء فی نحو قولهم زید مستراد لمثله ای مطلوب لصورته
والتمثیل بمعنی التصویر ماخوذ من هذه المادة فالمراد به ههنا
سعة السطح الظ من الماء المعبر عنه بالعرض فی حدیث اخر فی
مثل هذا المقام کما سیجیء بعید هذا وایضا لفظ ثلثة اشبار
فی الثانی لیس بمجرور علی البدلیة من الضمیر کما هو المعروف بینهم
بل منصوب علی انه خبر ثان لکان وجر لفظ نصف فی الثانی او فیهما
علی اختلاف النسخ من قبیل الجر بالجوار علی ما ذهبوا الیه فی ایة
الوضوء فیصیر معنی الحدیث بهذه الوجوه ان قدر الماء اذا کان
ثلثة اشبار ونصفا فی عمقه فذلک هو الکر وقد حمل الصاد دام
ظله هذا الحدیث علی تقدیر الکر فی ماء البئر المدیر سطحه غالبا
موافقا لنظیره المروی فی الکافی ایضا عن ابی عبد الله علیه السلم عن قوله
اذا کان الماء فی الرکی کرا لم ینجسه شیء قلت وکم الکر قال ثلثة
اشبار ونصف عمقها فی ثلثة اشبار ونصف عرضها وح القدر

وسعة سطحه الظ وکان ایضا ثلثة اشبار ونصفا صح

نقل حل عن الاستاد دام ظله للروایة الثالثة قرب منه سناد ما فی سناد ساير الروایات التی قدر فیها الکر بالشبر والذراع م

مساحته من مساحة ما مر فی تقدیر الکر من روایة اسمعیل بن جابر
عن ابی عبد الله علیه السلم انه ثلثة اشبار فی ثلثة اشبار
بناء علی ما فهمه القوم منه انه تقدیر بالوضع من الماء فی شکل حوض
مربع یکون عمقه ایضا ثلثة اشبار فیرتفع المخالفة الفاحشة
بین مربع مقتضی الروایتین المشهورتین ویقرب ایضا مما روی
ایضا اسمعیل بن جابر قال سالت ابا عبد الله عن الماء الذی
لا ینجسه شیء قال ذراعان عمقه فی ذراع وشبر سعته فان قدر الذراع
شبران وحاصل ضرب اربعة اشبار فی سطح ثلثة اشبار
سواء فرض مربعا او مستدیرا لا یبعد فاحشا عن حاصل ضرب
ما مر فی الروایات السالفة فتدبر فان قلت کیف یجوز
التفاوت فی مقدار الکر وان لم یکن فاحشا لظهور ان الماء الذی
ینجس بالکان اقل منه بملاقاة النجاسة یجب ان یکون علی حد
معین لا یزید علیه ولا ینقص عنه اصلا قلنا یمکن ان یوجه
التفاوت المذکور بانه یجوز ان یکون قدر الکر حقیقة اقل من جمیع
تلک المقادیر او مطلق مطابقا لاقلها ویکون اعتبار الاکثر منه
مبنیا علی رعایة الفضل والاستحباب فیکون التفاوت بحسب
الروایات منوطا بتفاوت مراتب الفضیلة نظیر ما مر فی
اصل اعتبار الکر واختلاف الاثار فی قدره علی مذهب ابن ابی
عقیل وهذا التوجیه ملایم لما ورد فی بعض الروایات من تقدیره
بنحو من احباب المدینة وفی بعضها باکثر من راویة فان الظ من الحب
والراویة انهما اقل قدرا من جمیع ما مر من الاوزان والاشبار والصاع
ملایم ما نقله الشهید ره فی الذکری عن ابن طاوس ره وجهه
بقوله والعلامة ابن طاوس ره ذکر وزن الماء وعدم مناسبته
للمساحة بالاشبار ومال الی رفع النجاسة بکل ما روی وکانه
یحمل الزاید علی الندب انتهی وما قال الشیخ البهائی فی الحبل
المتین بعد ذکر ذلک انه لا یخرج فی الحقیقة عن قول القمیین انتهی مشعر
بان القدر المعتبر عندهم اقل من جمیع الاقدار المرویة فتامل والظ
ملایم لما قیل ان للکر مقادیر مختلفة یکفی العمل باقلها ویفضل
علیه باوسطها ویفضل علیهما باکثرها ولا یجوز الانتقال الی التیمم الا

توجیه التفاوت الواقع فی تقدیر الکر بحسب تلک الروایات م

بیان ملایمة هذا التوجیه لما ورد فی تقدیر الکر بما یحب وما اشبهه ولما نقل عن ابن طاوس ولما قیل ان للکر مقادیر مختلفة

بيان ان التوجيه المذكور غير ملايم للطريق المشهور بين الجمهور منه

الا عند فقدان الجميع ولكن لا يلايم الطريقة المشهورة بين جمهور
الفقهاء حيث اختار كل منهم في تقرير قدر الكر قدراً خاصاً من الوزن
او حدا معيناً من المساحة او امراً مردداً بين وزن معين ومساحة
معينة ولم يعتبر ما لا يطابقه الا على نادر وبلا بنحو من المطابقة فان الشيخ
ره جعل الوزن الذي ذهب اليه اصلا في باب الكر وما اعتبره من
المساحة مبنياً على مطابقته له قال ره في الاستبصار في ذيل
ذكر رواية الوزن بعد ذكر الروايات التي في مساحة فلا ينافي
هذا الخبر ما تقدم من الاخبار لانا كنا ذكرنا في كتابنا تهذيب الاحكام
ان العمل على هذا الخبر ما تقدم من الاخبار لانا كنا ذكرنا في كتابنا
تهذيب الاحكام ان العمل على هذا الخبر على ما نصه الشيخ اي المفيد
ره وحملنا ما ورد في التحديد بالاشبار على ان يكون مطابقاً لذلك
بان يكون مقدارها المقدار الذي يطابقها فكانه جعل لما يتطابقان
احدهما ان نعتبر الارطال اذا كان لنا طريق اليه واذا لم يكن طريق الى
ذلك اعتبرنا الاشبار لان ذلك لا يتعذر على حال من الاحوال
انتهى وظ العلامة والشهيد ومن تبعهما ره انهم جعلوا خصوص
المسافة المختارة عندهم اصلا لانهم زعموا اختيار العراقي في
الارطال دون المدني على مناسبته التي في حكم المطابقة لما
استسوه من المساحة وظاهر الصدوق ره انه جعل كلا من الوزن ا
المخصوص والمساحة المخصوصة اصلا مستقلا بتخيير المكلف في
العمل بايهما شاء اذا اختيار ره من الوزنين اكثرهما ومن المساحة اقلهما
وعدم تقييده بمناسبة احدهما للاخر دليل على ذلك هذا حكاية
الاقوال والاراء مع الاشارة الى بعض ما لها وعليها في هذا الباب
وانت اذا احطت بها تبين لك ان قدر الكر عند غير واحد
من اعاظم الفقهاء قدس الله اسرارهم لا يخرج من احد اربعة احتمالات
الف ومائتي رطل عراقي او الف ومائتي رطل مدني او سبعة
وعشرين شبراً هو مكسر ثلثة في ثلثة او اثنين واربعين شبراً
وسبعة اثمان شبر هو مكسر ثلثة ونصف في مثلها ولما مر
ان قدر الرطل العراقي مختلف فيه بين العلامة وغيره وجمهور الخاصة
تصير الاحتمالات بذلك الاعتبار خمسة لا اربعة كما يسبق الى

بيان انحصار احتمالات قدر الكر عند اعاظم الفقهاء في خمسة منه

بعض الاذهان من جهة سراية هذا الخلاف الى المدني ايضا لكونه رطلا ونصفا
بالعراقي مطلقا كما سبق بناء على ان القائل بالمدني في هذا الباب
من جملة جمهور الخاصة فلا يحتمل المدني عنده الا ما يكون رطلا ونصفا
بالتفسير المعتبر عندهم ثم ان المناسب لما قصدنا من توضيح
طريق الاحتياط تحويل ذلك المقادير المحتملة كلها من الارطال والاشبار
الى وزن معروف في زماننا كالمن التبريزي والمثقال الصيرفي
ورد بعضها الى بعض اخر منها كالارطال الى الاشبار حتى يصير
الجميع من قبيل واحد وزناً او مساحةً فيتبين نسبة كل واحد منها الى
الاخر فيتيسر للمكلف اختيار الاحتياط في كل حال من الاحوال فنقول
بناء على ما سبق في المقدمة من قدر الرطل العراقي والمدني ونسبة
كل منهما الى المثقال الصيرفي والمن التبريزي وعلى ما ضبطناه سابقاً
في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير من ان ما يملأ من الماء
المتوسط في الثقل والخفة قدر مكعب شبر من المكان يكون على وزن
اربعة امنان تبريزية وثلثمائة وستة وخمسين مثقالا صيرفيا ان
قدر الف ومائتي رطل عراقي على تفسير جمهور الخاصة في الرطل مائة
وثمانية واربعون مناً تبريزية وثلثمائة واثنان واربعون مثقالاً
صيرفيا وستة اسباع مثقال وقدره على تفسير العلامة فيه
مائة وستة واربعون مناً وخمسمائة وثلثة وستون
مثقالا وثلثة عشر جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال وقدر
الف ومائتي رطل مدني انما هو مائتان واثنان وعشرون
مناً تبريزيا وخمسمائة واربعة عشر مثقالا صيرفيا وسبعا
مثقال وقدر سبعة وعشرين شبرا مكسرا هو مائة واربعة
وعشرون مناً تبريزيا واثنا عشر مثقالا صيرفيا وقدر اثنين
واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر وهو مائة وستة
وستون مناً تبريزيا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا
صيرفيا ونصف مثقال فالاكثر قدرا من تلك المحتملة هو الثالث
الموافق لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن تبعهما رحمهم الله
في الوزن ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه
رحمهم الله في المساحة ثم يتلوه الاول الموافق لقولهم ايضا في الوزن

تحرير المقادير المحتملة كلها من الارطال والاشبار الى المن والمثقال منه

بيان ترتيب المقادير المحتملة من القلة الى الكثرة تسهيلا لرعاية الاحتياط فيها منه

ثم يتلوه الرابع الموافق لقول الصدوق وسائر القميين رحمهم الله وصح
وهكذا النسبة عند رد الجميع الى الاشبار ايضا فان الصورة
الاولى في الترتيب الاخير المرعي فيه الاكثر فالاكثر موافقة لثمانية
واربعين شبرا وكسر قريب من خمسة اتساع شبر والصورة
الثانية فيه مطابقة لاثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان
شبر والصورة الثالثة فيه موافقة لاثنين وثلثين شبرا وكسر
قريب من اربعة اتساع شبر والصورة الرابعة فيه قريبة
من تمام اثنين وثلثين شبرا والصورة الخامسة فيه مطابقة
لسبعة وعشرين شبرا فاتضح بالتفاصيل المذكورة والمراتب
المرتبة طريق سلوك الاحتياط وتفاوت مراتبه ويتضح
ايضا لمن تامل فيها بعد التذكر لما مضى حق القول في مباحث
شريفة من هذه المسئلة غير منقحة الى الآن بين القوم على وجه ترتضيه
الطبايع السليمة **ومنها** ان ما ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقل عنه
في المختلف من ان مبلغ القلتين موافق للكل من وزن الف ومائتي رطل
ومقدار مائة شبر وهو مستلزم لتوافقهما ايضا في القدر من بعيد
التوهمات لوجهين الاول ان معتمدي اهل اللغة ذكروا ان القلة
حب عظيم المعروف بالحجاز والشام وان القلتين تسعان قدر
الراوية من الماء التي تقدر حمل بعير ومن الظاهر البين ان ما يكون بقدر
حمل بعير لا يبلغ وزن الف ومائتي رطل عراقي فضلا عن المدني ثم
فضلا عن مقدار مائة شبر الثاني ان المدنية من الارطال المذكورة
فضلا عن العراقية لا تبلغ الى مبلغ خمسين شبرا فكيف يمكن ان
يكون موافقة لمائة شبر هذا هو القول الفصل هنا واما ما اورد عليه
العلامة في المختلف بقوله وهذا قول عجيب لان التحقيق الاعتبار
الارطال يقارب قول القميين ويكون مجموع الاشبار بتكسير غيرهم
سبعة وعشرين وعند الشيخ اثنين واربعين شبرا وسبعة
اثمان شبر انتهى فيكاد يكون اغرب منه اما اولا فلحمل الارطال
في كلامه على المدنية مع انه ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون
المراد من الارطال عراقية او مدنية ان ابن الجنيد وسلار اطلقا
او لم يقيدا باحدهما واما ثانيا فلانه على هذا الحمل لا وجه لقوله يقارب

بيان ضعف مذهب ابن الجنيد وما يتوجه على ايراد العلامة في المختلف في هذا المقام

وقال الشهيد في الذكرى وابن الجنيد اعتبر القلتين او نحو مائة شبر
منه

قول القميين فانه مشعر بتفاوت ما وهو مفقود واما ثالثا فلان الضمير
في قوله مجموع الاشبار ان كان راجعا الى قول القميين حتى يكون حاصل
الايراد انه لا يزيد قدر تلك الارطال بحسب تكسير الاشبار عندهم
على قدر سبعة وعشرين شبرا وعند الشيخ على قدر اثنين و
اربعين وسبعة اثمان شبر فكيف يبلغ الى مائة ففيه ان القميين لا يقولون
بمطابقة قدر ما اختاروه في وزن الكر لقدر ما اختاروه في مساحته
من قدر مع نهاية التباين بين مقداريهما وان الشيخ ايضا لا يقول
بمطابقة قدر مختار القميين في وزنه من الارطال المدنية لقدر ما اختاره
في المساحة قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر وكيف يجمع
القول به منه مع حمله الارطال على العراقية على ان كلام القميين
والشيخ لو ادعي تلك المطابقة لما يضر بابن الجنيد الا بعد اثباتها
واين ذلك وان كان الضمير راجعا الى الكر حتى يكون حاصل الايراد ان
قدر الكر بحسب المساحة عند القميين كذا وعند الشيخ كذا فلا يلايم
تمهيد ان اعتبار الارطال يقارب قول القميين بل لا محصل له اصلا
فان نقل مذهبهما في مساحة الكر في مقام رد مذهبه فيها حمال لا طائل
تحته وهل هذا الا مثل ان يقال في مقام رد قول الصدوق في
التكسير ان مجموع الاشبار عند ابن الجنيد كذا وعند الشيخ كذا وهو
كما ترى **ومنها** ان ما حكي عن القطب الراوندي من تقدير الكر ببلوغ
مجموع الابعاد عشرة اشبار ونصفا بدون اعتبار الضرب و
التكسير مبني كما هو الظاهر على حمله ما وقع في رواية ابي بصير من لفظة
في على ما يفيد المعية والجمع لا الضرب واستعمالها في هذا
المعنى وان كان واقعا مثل قولهم عليهم السلام في قدر مسافة
القصر بريد في بريد ولكن حملها في هذه الرواية عليه يلزم ان يكون
قدر الكر متفاوتا بتفاوت كيفية توزيع المجموع المذكور الابعاد
الثلثة اذ عند تساوي الابعاد يكون اكثر قدرا من ساير
صوره المفروضة ومنطبقا على القدر المشهور في مساحته
وعند اختلاف الابعاد يكون تارة موافقا لمقدار بعض المذاهب
الاخر وزنا او مساحة وتارة واقعا بين بعضها وبعض اخر وتارة
ناقصا عن المجموع نقصا فاحشا او غير فاحش وايضا يلزم ان يكون قدر معين

بيان ضعف مذهب القطب الراوندي وما يتوجه على بعض الاجلة والشيخ البهائي في رده في هذا المقام

من الماء المبلغ سبعة وعشرين شبرا كرا عند كونه على بعض
الاشكال كستة اشبار في ثلثة في واحد ونصف وغير كرّ
عند كونه على شكل اخر كثلثة في ثلثة في ثلثة وايضا يلزم
ان يكون مثلا قدر اربعين شبرا من الماء فيما لم يبلغ مجموع الجا
عشرة ونصفا كخمسة في اربعة في اثنين ناقصا عن الكر وقدر شبر
بل اقل فيما بلغ طوله وعرضه ذلك زايدا عليه وايضا يلزم عدم
انتهاء صورة المفروضة المخالفة قدرا في جانب القلة الى حد لا يمكن
ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على من له دربة في خواص المقادير ومبالغ
المساحات فما ذكره ثم ما ذكره بعض اجلة المتاخرين ان ابعد ا
الفروض ههنا ما لو كان كل من عرضه وعمقه شبرا وطوله
عشرة اشبار ونصفا مع كونه كما قيل محل المناقشة بان الابعاد
الثلثة في الفرض الذي ذكره زايد على عشرة ونصف كما هو المفروض
غريب جدا وايضا اعتراض الشيخ البهائي ره في الحبل المتين
عليه بوجود ما هو ابعد منه فيما كان طوله تسعة اشبار
ونصفا مع كونه كما قيل وعرضه شبرا واحدا وعمقه نصف شبر لا يخ
عن غرابة فتدبر ثم لما كان صدور مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف
عن القطب الراوندي مستبعدا تصدى الشيخ البهائي فيه لبعض
توجيه وتاويل له بقوله والذي يظهر ان مراده طاب ثراه
ان الكر هو الذي لو تساوت ابعاده الثلثة لكان مجموعها
عشرة اشبار ونصفا وح ينطبق كلامه على المذهب المشهور
والله اعلم بحقايق الامور ومنها ان الشيخ ره بناء على ما ظهر مما سبق
جعل الوزن بالارطال العراقية اصلا في باب الكر ثم اختار
في المساحة قدر اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر
لا قدر سبعة وعشرين كما اختاره الصدوق قدس سره لكونه
مطابقا للوزن المذكور دونه فلا يخفى انه لو اراد المطابقة
الحقيقية لكان ظاهر الفساد لما تبين ان التفاوت بينهما اكثر
من ثمانية واربعين منا تبريزيا ولو اراد المطابقة الحكمية
الاضافية بمعنى انه اقرب الى الوزن المذكور مما اعتبره الصدوق
لكان ايضا مقدوحا بان التفاوت بين الوزن بالارطال العراقية

كلام مع الشيخ في زعمه موافقة الارطال العراقية للمساحة المشهورة بل ساير المساحات

ووزن ما اعتبره الصدوق في المساحة اقل من ذلك فانه لا يصل الى
خمسة وعشرين منا فالوجه ان يوجه بانه اراد بالمطابقة المذكورة
عدم نقصان مبلغ الاشبار المذكورة عن مبلغ الوزن الذي جعله
مناطا لمقدار الكر فان هذا في حكم المطابقة له من جهة تحقق بلوغه
الى قدره فلا يضر كونه زايدا عليه وانما المضر نقصانه عنه كما في
مختار الصدوق ثم لا يذهب عليك ان هذا التوجيه انما هو
ملايم لما فعله الشيخ في بعض كتبه الفقهية كالنهاية حيث
اختار في المساحة هذا القدر المعين واما ما قال في التهذيب
بعد ذكر رواية الوزن فاما الاخبار التي رويت مما يتضمن
التحديد بثلثة اشبار والذراعين وما اشبه ذلك
فليس بينهما وبين ما رويناه تناقض لانه لا يمتنع ان يكون ما
قدره هذه الاقدار وزنه الف رطل ومائتا رطل انتهى
فتوجيهه خصوصا بالنسبة الى الرواية التي اختارها الصدوق
ره مشكل جدا والوجه ظاهر فتامل ومنها ان العلامة ره في المختلف
بعد اختيار ما ذهب اليه ابن بابويه في مساحة الكر خالفه في
الوزن المعتبر عنده معللا بان الارطال العراقية تناسب
رواية الاشبار بخلاف المدنية فانها تفضل عليها ومن المستبعد
تحديد الشيء الواحد بامرين مختلفين انتهى ولا يخفى ان هذه الطريقة
انما تسلم عن الاستبعاد المذكور اذا لم تفضل الارطال العراقية
على حاصل المساحة المذكورة في القدر وقد تبين انها عنده
زايدة عليه باكثر من اثنين وعشرين منا تبريزيا فيلزم ايضا
تحديد الشيء بامرين مختلفين وان كان الاختلاف بينهما اقل
من الاختلاف الواقع بين تحديدي ابن بابويه نعم لو كان
علل هذا الاختيار بمحض كون هذا الوزن انسب الى تلك
المساحة من الوزن الذي اعتبره ابن بابويه لعدم كون
التفاوت بينهما ح فاحشا لكان له وجه ومنها ان الشهيد ره
في الذكرى بعد ما اختار في قدر الكر المساحة التي ذهب ا
اليها الشيخ قدس سره حمل الارطال على العراقية معللا بكون
هذه الارطال انسب بالمساحة المذكورة من المدنية وانت

كلام مع العلامة ره في تعليله مخالفة ابن بابويه ره في الوزن بانه يستلزم تحديد الشيء الواحد بامرين المختلفين

كلام مع العلامة ره في حمله الارطال العراقية بعد اختياره المساحة المشهورة معللا بكونها انسب بها من المدنية

معللا

كلام مع الشهيد ره في حمله الارطال على العراقية بعد اختياره المساحة المشهورة معللا بكونها انسب بها من المدنية

خير بعد الاطلاع على ما قررناه ان تفاوت الارطال العراقية بالنسبة
الى المساحة المذكورة يزيد على ثمانية واربعين مثقالا و
تفاوت المدنية بالنسبة اليها لا يبلغ الى ستة وعشرين
مثقالا فلا يكون الانسب به منهما بل الامر بالعكس على انه فرض
كونهما متساويين بل كونه تفاوت المدنية اكثر اتضح لك ان
الانسب هو اختيارها دون العراقية بناء على زيادة تلك
على المساحة المذكورة ونقصان هذه عنها اذ المتيقن لحصول
النصاب الشرعي الذي مناطه قدر المساحة المذكورة يحصل
من المدنية الزائدة لا العراقية الناقصة وان كان قدر نقصانها
عنها اقل من قدر زيادتها عليها نظير ما ذكرنا في توجيه اختيار
الشيخ ره واذا عرفت هذا ظهر عندك سقوط ما به تفصّى
الشيخ البهائي ره في حواشي رسالته الموسومة بالكرية عما
يظن من التصادم بين ما ادعى الشهيد قدس سره من كون
العراقية الانسب بالمساحة المختارة عنده وعند الجمهور
وبين ما ادعى العلامة ره من كونها الانسب الى المختار عنده وعند
ابن بابويه بناء على ان الارطال العراقية ان ناسبت مذهب ابن
بابويه كما قال العلامة ابعدت عن مناسبة مذهب الجمهور
بل تكون الارطال المدنية الانسب به منهما اذ التفاوت بينهما
اذ التفاوت بين المذهبين في قدر المساحة قريب من التفاوت
بينهما في الوزن بقوله مراد الشهيد ان اعتبار الرطل العراقي يناسب
التقدير بالاشبار على كل من الروايتين بخلاف الرطل المدني
فانه شديد البعد عما تقتضيه رواية القميين انتهى فتأمل **ومنها**
ان المعلوم بالتتبع من اقوال جميع فقهائنا القائلين بنجاسة
الماء القليل بمحض ملاقاة النجاسة في تحديد الكر سوى
ابن الجنيد والقطب الراوندي والسيد المرتضى رحمهم الله
ينحصر في ثلثة احدها المفهوم المردد بين الارطال المدنية
وما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين شبرا كما ذهب اليه الصدوق
ومن تبعه وثانيها المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما بلغ تكسيره
الى سبعة وعشرين شبرا كما هو مذهب العلامة وثالثها

كلام مع الشيخ البهائي ره فيما تفصى عن التصادم بين دعوى كل من العلامة والشهيد ره ان العراقية الانسب الى المختار عنده من المساحة

حصر المذاهب المعول عليها في تقدير الكر في ثلثة وبيان قدر مقتضى الاحتياط منها وزنا ومساحة

المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما بلغ تكسيره الى اثنين
واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر كما هو المشهور المعمول به
عند الشيخ واكثر الفقهاء فالماء الذي لا ينقص قدره عما يصدق
عليه الكليات الثلثة جميعا يكون كرا باتفاقهم والعمل به
مقبولا عند جميعهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقدار الاوسط
من المقادير الخمسة التي رتبناها وهو ما يكون بالوزن مائة وثمانية
واربعين منا وكسرا وبالمساحة اثنين وثلثين شبرا وكسرا
متصف بالوصف المذكور ومصداق للقضية المشهورة المتضمنة
لخير الامور فانه مطابق لما يصدق عليه المفهوم الثالث
الذي احد فرديه هو الارطال العراقية المعتبرة عند الجمهور الموافقة
لهذا المقدار وزايد على ما يصدق عليه المفهوم الاول والثاني
لقريب من اربعة وعشرين منا موافق لقريب من خمسة اشبار
فان احد فردي ذينك المفهومين هو ما بلغ تكسيره الى سبعة
وعشرين موافق لمائة واربعة وعشرين منا وكسر واما ابن
الجنيد والقطب الراوندي رحمهما الله فقد عرفت حقيقة مقالتهما
واما المرتضى قدس سره فالمعلوم من مذهبه هنا ليس الا
موافقته لابن بابويه في القول بالارطال المدنية ولم ينقل منه
شيء في تعيين احدى المساحتين فان كان فيه ايضا موافقا له
فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا للشيخ او منفردا باعتبار الارطال
دون شيء من المساحتين لصير الاقوال المعتبرة اربعة ويكون
مصداق الجميع المقدار الثاني او الاول فتدبر وبهذه الفائدة
الجليلة الجديدة نختم الكلام في تلك المسئلة الشديدة
واما المسئلة الثانية فاعلم ان العصير العنبي باعتبار ما
يعرض له من الغليان وتوابعه تتعلق به احكام الشرعية
الحكم الاول الحرمة اتفق فقهاؤنا رضوان الله عليهم على تحقق الحرمة
فيه بمطلق الغليان المفسر بالقلب فيما روي في الكافي والتهذيب
عن حماد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن شرب العصير
قال تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك
اي شيء الغليان قال القلب الحديث والمراد به على الظاهر

بيان معنى الغليان المترتب عليه الحرمة في العصير العنبي اتفاقا

من كلام الشيخ وغيره هو ان يصير اسفله اعلاه ولعله هو المقصود من
النشيش فيما روى في الكافي وغيره عن ذريح قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول اذا نش العصير او غلى حرم الحديث فان النشيش
هو صوت الماء وغيره عند الغليان فعلى ذلك يكون العطف
بالواو في الرواية للتفسير ويحتمل ان يكون المقصود من النشيش حالة
مقارنة للغليان او متقدمة عليه فيكون العطف لمحض الجمع
او الترتيب للاشعار بعدم انفكاك احدهما عن الاخر او عدم كفاية
النشيش بدون الغليان وما وقع في نسخ التهذيب عن لفظة او بدل
الواو هنا مؤيد لعدم الانفكاك واما ما ضم اليه بعض الفقهاء
في هذا المقام من الاشتداد بقوله اذا غلى واشتد فان كان
المراد به معنى القلب او النشيش او معنى الثخانة الحاصلة بمجرد
الغليان كما قيل فضمه الى الغليان من قبيل ضم النشيش اليه في
الرواية وان كان المراد به معنى اخر يمكن ان يحصل الغليان
بدونه معتبراً معه في تحقق الحرمة فلا دليل عليه في الروايات
بل انما تدل على استقلال مجرد الغليان في علية الحرمة من
غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل الدلالة عليه كالقلب و
النشيش على ما مر وكاصابة النار فيما روى في الكافي والتهذيب
عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم قال كل عصير
اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه
الحديث فان اصابة النار بعنوان التاثير كما هو المراد من جملة
اسباب الغليان فتدل عليه دلالة السبب على المسبب
واما ترتب الحرمة على اصابة النار بخصوصها كما يتوهم من ظاهر
هذه الرواية فليس بمقصود فانها بدلالة رواية حماد وغيرها من
العمومات مترتبة على الغليان سواء كان مسبباً عن الاصابة
المذكورة او عن غيرها وقد صرح الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة
بالعموم فساوى بين كونه بالنار وغيره وعد صاحب
الوسيلة الغليان بنفسه من موجبات الحرمة فالوجه في
التخصيص المذكور اعتبار الفرد الغالب وخصوصية الغاية
المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة التي تتحقق

في عبارة بعض الفقهاء من بيان حال الاشتداد المنضم الى الغليان

بيان حال استقلال الغليان في سببية الحرمة وكون القلب والنشيش واصابة النار دلالات عليه

بهذا السبب الخاص لا غاية الحرمة المطلقة فان ما يحرم بغليانه
بنفسه انما يكون غاية حرمته هي الخلية بدون ذهاب الثلثين
كما عرفت **الحكم الثاني** النجاسة ذهب ابن حمزة في الوسيلة
الى تخصيص النجاسة في العصير المذكور بصورة غليانه بنفسه
لا بغيره كالنار وظاهر ما ذهب اليه المحقق والعلامة التعميم
ولكنهما اشترطا مع الغليان الاشتداد والشهيد ره في البيان
بعد ذكر نجاسة المسكر المايع بالاصالة قال والحق بها العصير
العنب اذا غلى واشتد بمعنى الثخانة وفي الذكرى بعد نقل كلام
المحقق في المعتبر ولا ينجس الا مع الاشتداد قال وكانه يريد الشدة
المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى وبعض المتأخرين
عد العصير اذا غلى من النجاسات بدون تخصيص او اشتراط
فالحكم بين القائلين بنجاسته مردد بين التخصيص والاشتراط
والاطلاق ولا مستند لشيء من هذه المذاهب في الروايات
المضبوطة المعمول بها صرح به الشهيد الاول في البيان قال
لم اقف على نص في تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكر لكنه
لا يسكر بمجرد غليانه واشتداده وفي الذكرى بعد نقل قول ابن
حمزة والمحقق وذكر توقف العلامة فيها في نهايته قال ولم نقف
لغيرهم على قول بالنجاسة ولا النص على نجاسة غير المسكر وهو
منتف هنا انتهى وكذا صرح به الشهيد الثاني في شرح الشرايع فقال
والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتأخرين ومستنده
غير معلوم بل النص انما دل على التحريم انتهى اذا عرفت ذلك فلا
تغفل عن ان ما ذكره العلامة في المختلف بقوله والخمر وكل مسكر
والفقاع والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه
نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر والسيد
المرتضى وابي الصلاح وسلار وابن ادريس وقال ابو علي ابن
ابي عقيل من اصاب ثوبه او جسده خمر او مسكر لم يكن عليه
غسلهما لان الله تعالى انما حرمهما تعبداً لا لانهما نجسان وكذلك
سبيل العصير والخل اذا اصاب الثوب والجسد وقال ابو جعفر
بن بابويه لا باس بالصلوة في ثوب اصابه خمر لان الله تعالى

ذكر ذهاب جميع من الفقهاء الى نجاسة العصير بالغليان واختلافهم في التخصيص والاشتراط والاطلاق

نقل كلام من العلماء في بيان نجاسة العصير مع ما يتوجه عليه من الايرادات

حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته مع انه حكم بتنجس
ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فيها لنا وجوه الاول الاجماع على
ذلك فان السيد المرتضى قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة
الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ ره الخمر
نجسة بلا خلاف وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا
الفقاع بذلك وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانه ا
اجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته و
الاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل احادا انتهى
غريب ثم وجوه الاول حكمه بنجاسة كل مسكر بدون استثناء
غير المايع بالاصالة مع انه مستثنى عنه بالاتفاق والثاني
حكمه بنجاسة العصير المذكور قبل ذهاب ثلثيه مطلقا مع انه
لا خلاف في طهارة بعض انواعه قبل ذهاب ثلثيه اذا صار
خلا كما سيجئ والثالث حكمه بها بدون اشتراط الاشتداد مع
تصريحه به في ساير كتبه والرابع نسبة القول بنجاسة الجميع
الداخل فيه العصير المذكور الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ المرتضى
رحمهما الله مع ترى من خلو كلاميهما الذي نقل عنهما عن ذكر العصير ومع
ما مر من تصحيح الشهيد ره مع كمال تتبعه وتبحره المعلوم لكل من
رأى تصانيفه بعدم وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده
ومع عدم ادخال احد ممن عده في جملة العلماء المذكورين و
والخامس دعواه الاجماع هذا الحكم المشتمل على نجاسة
العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقله عن المرتضى انما
هو في خصوص الخمر وما نقله عن الشيخ خال عن ذكر العصير بل عن ذكر عدم
الخلاف في غير الخمر فتأمل **الحكم الثالث والرابع** الحلية
والطهارة لما كان الغليان الموجب للحرمة او النجاسة على
وجهين كونه بغير النار وكونه بالنار وعرض كل منهما اما على صيرورته
طلاء او خلا تكون الاحتمالات العقلية اربعة ولعدم جريان
العادة بصيرورته طلاء بغير النار تكون العادية منها ثلثة الاول
ان يصير خلا بدون اصابة النار ويعبر عنه بنفسه وان كان باعداد
حرارة من الهواء او الشمس الثاني ان يصير طلاء بطبخه على النار

بيان الحلية بعد الحرمة في العصير وكذا الطهارة
بعد النجاسة على القول بهما مترتبة على
صيرورته خلا بنفسه او طلاء وبالنار

بيان حال صيرورة العصير خلا بعد
اصابة النار

الثالث ان يصير خلا بعد اصابة النار بابقائه على حالته مدة ولا خلاف
في حلية الاول وطهارته مطلقا ولا في حلية الثاني وطهارته بشرط
ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه واما الثالث فصريح ما ذكره الشيخ ره
في النهاية بقوله والعصير لا بأس بشربه وبيعه ما لم يغل وحد الغليان
الذي يحرم ذلك هو ان يصير اسفله اعلاه فاذا غلى حرم شربه و
بيعه الى ان يعود الى كونه خلا واذا غلى العصير على النار لم يجز شربه
الى ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وحد ذلك هو ان تراه قد
صار حلوا او يخضب الاناء ويعلق به او يذهب من كل
درهم ثلثه دوانيق ونصف وهو على النار ثم ينزل به و
يترك حتى يبرد فاذا برد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى و
ابن حمزة في الوسيلة بقوله فان كان عصيرا لم يخل اما غلى او لم
يغل فان غلى لم يحل اما غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه
واعلاه اسفله حرم ونجس الى ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود
حلالا طيبا وان غلا بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف
سدسه ولم ينجس او يخضب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل
اصلا حل خلا كان او عصيرا انتهى ان لا يكون حلالا وان طاهرا
وظاهر المحقق حيث قال في الشرايع ويحرم العصير اذا غلى من
قبل نفسه او بالنار ولا يحل حتى يذهب ثلثاه او ينقلب
خلا انتهى والعلامة حيث قال في الارشاد عند تعداد
الاشربة المحرمة والعصير اذا غلى واشتد الا ان ينقلب
خلا او يذهب ثلثاه انتهى وكذا في القواعد والشهيد
حيث قال في اللمعة ويحرم العصير العنبي اذا غلى حتى يذهب
ثلثاه او ينقلب خلا انتهى وكذا في الدروس ان يكون
حلالا ايضا وظاهر ما مر من رواية ابن سنان وكذا ما روي
في الكافي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن
العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ايشربه صاحبه قال
اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه و
يبقى ثلثه الحديث مؤيدان لقول الشيخ وابن حمزة بل
قولهما مبني على حفظ ظاهرهما ولكن لا يخفى امكان تأويلهما بحمل

من التخصيص فلا ينافي قول المحقق والعلامة والشهيد ولعل
هذا التخصيص هنا هو الظاهر المناسب لتعميم حلية كل خمر
وطهارتها بعد الحرمة والنجاسة بصيرورتها خلا فان مصير العصير
مطلقا الى الخلية انما يكون بعد الخمرية كما هو المشهور وكل خمر تحل
وتطهر بصيرورتها خلا وان كان بنحو علاج كالقاء الملح فيها على
ما هو المفتى به بين الطائفة والله اعلم بحقيقة الحال هذا هو تصوير
اصول هذه المسئلة وتنقيح حقائقها وقد بقي تحرير بعض فروعها

بيان حال العصير من الزبيب ومن التمر

وتوضيح دقائقها **منها** ان الاحكام المذكورة مخصوصة على المشهور
بالعصير العنبي قال الشهيد ره في الدروس ولا يحرم العصير من
الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح لذ
لذهاب ثلثيه بالشمس غالبا وخروجه عن مسمى العنب و
حرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا
المتقدمين لمفهوم رواية علي بن جعفر عن اخيه ع حيث سأله
عن الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب ثلثاه فقال لا بأس
واما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية عمار
وسئل الصادق ع عن الفضوح كيف تصنع به حتى يحل قال
خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثاه انتهى وكان مراده با
بالنشيش هنا السكر او ما يؤول اليه لا ما مر من الغليان او
ما يقرب منه كما هو المعروف لسياق كلامه هنا وتصريحه
بما ينافيه في اللمعة بقوله ويحرم عصير الزبيب وان غلى على الاقوى
ثم ان الشهيد الثاني ره في شرحها بعد الاستدلال على هذا الحكم
بخروجه عن مسمى العنب وباصالة الحل وباستصحابه
وذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب من التحريم لمفهوم رواية
علي بن جعفر قال وسند الرواية والمفهوم ضعيفان فالقول بالتحريم
اضعف اما النجاسة فلا شبهة في نفيها انتهى ولا يخفى

توجيه الفرق المذكور في كلام الشهيد الثاني ره بين تحريم عصير الزبيب ونجاسته بضعف الاول وعدم الشبهة في انتفاء الثاني ره

ان الفرق بين القول بالتحريم والنجاسة في هذا المقام بضعف
الاول وعدم الشبهة في انتفاء الثاني لا يخلو عن خفاء لتساوي
مفهوم الرواية بالنسبة اليهما وكان الوجه فيه ما مر من عدم
النص على نجاسة العصير مطلقا وعدم القول بها الا من جمع

كلام مع الشهيدين ره في استدلالهما على عدم حرمة العصير من الزبيب بخروجه عن مسمى العنب ره

معدودين وهم لا يقولون هيهنا لا بالتحريم ولا بالنجاسة فيكون
عدم النجاسة هيهنا اتفاقيا وايضا لا يخفى ان كل ما استدل به
على عدم تحريم عصير الزبيب سوى ذهاب ثلثيه بالشمس جار
في عصير التمر ايضا والاخيران منها موجهان ولكن تمسكهم بالاول
اي خروجه عن مسمى العنب مشعر بوقوع تقييد العصير بالعنبي
فيما يدل على حرمته بالغليان والحال ان الروايات المشهورة
في هذا الباب خالية عن هذا القيد فلو تمسك القائل بالتسوية

توجيه ما قال الشهيد الاول ره من الحاق التمر بالعنب دون الزبيب ره

الزبيب والتمر للعنب في ذلك بتلك العمومات لما يخلو
عن قوة ثم ان الشهيد ره كانه مائل على ما يفهم من كلامه الى
الحاق التمر بالعنب دون الزبيب ولعل الوجه فيه الفرق
بينهما من وجهين ذهاب ثلثي الزبيب بالشمس دون
التمر وتفاوت دلالة الروايتين بحسب الضعف والقوة

بيان حال العصير الممزوج بغيره بعد ذهاب ثلثي المجموع ره

فتدبر **منها** ان ذهاب الثلثين في العصير الخالص محلل بلا شبهة
كما مر فهل يكفي في الممزوج بغيره ايضا ذلك ام لا فقد روى
في الكافي والتهذيب عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله
عليه السلام في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب
عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون
رطلا وبقي منه عشرة ارطال ايصلح شرب تلك العشرة
ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال الحديث فاكتفى عليه
السلام في الجواب عن السؤال المذكور بذكر ما هو القاعدة
الكلية في هذا الباب وسلوك هذا الطريق من الجواب غالبا
انما هو لاحد امرين اما لظهور اندراج الصورة المسئول في موضوع
تلك القاعدة كما اذا سئل عن حال المشكوك في نجاسته
فاجيب بان كل شيء طاهر ما لم يعلم نجاسته واما لظهور عدم
اندراجها فيه كما اذا سئل عن حال ماء القليل الملاقي للنجاسة
فاجيب بان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى الاول يكون حاصل
الجواب فيما نحن فيه كفاية هذا الطبخ في الحلية وعلى الثاني عدم
الكفاية هذا وقد حمله الاستاد دام ظله في شرح الكافي على
الاول معللا بذهاب الثلثين في تلك الصورة عن كل من

الممزوج والممزوج منه ولا يخفى امكان حمله على الثاني ايضاً معللاً
بظهور ان الذاهب من الماء فيها للطافته اكثر من الذاهب من
العصير مع ان مفاد القاعدة الكلية على طبق الروايات الاخر
كما روى في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
ع ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال
الحديث ان المعيار ههنا ذهاب ثلثي العصير فان الظاهر كون
الموصول في قوله ع ههنا ما طبخ على الثلث عبارة عنه لا عن
كل شيء او كل مايع كما لا يخفى **ومنها** ان الشيخ ره في النهاية في
كلامه الذي نقلنا عنه ذكر لذهاب ثلثي العصير الذي
هو مناط الحلية ثلث علامات الاولى صيرورته حلواً
والثانية خضبه الاناء وعلوقه به والثالثة ذهاب ثلثة
دوانيق ونصف منه عند كونه على النار اما الاخيرتان فمذكورتان
في رواية عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان روى في التهذيب
عن عمر قال قال ابو عبد الله ع اذا كان يخضب الاناء فاشرب
وعن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال العصير اذا طبخ حتى
يذهب منه ثلثة اما الاولى فهي دوانيق ونصف ثم يترك
يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه واما الاولى فهي مذكورة
في رواية معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن البختج فقال اذا كان حلواً يخضب الاناء فقال صاحبه فقد
ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فاشربه فان ظاهرها وان كان في بادي
النظر لا يدل على كون الحلاوة علامة مستقلة لانضمامها الى غيرها
ولكن النظر الدقيق بقرينة ما مر من رواية عمر بن يزيد وما روى
في التهذيب ايضاً عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله
ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد
طبخ على الثلث وانا اعرفه انه يشربه على النصف فقال خمر لا
تشربه قلت فرجل من اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث
ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجاً على الثلث قد
ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه قال نعم الحديث انهما
دالتان على استقلال كل ما ضم الى الحلاوة في هذه الرواية بحكم

بيان ان كلاً من حلاوة العصير وخضب الاناء وذهاب ثلثة دوانيق ونصف منه عند كونه على النار علامة مستقلة لذهاب ثلثيه

بانه يجب ان يكون المراد فيهما ان كلاً من الحلاوة والخضب في قول
صاحبه بذهاب ثلثيه اذا لم يكن من المستحلين لما لم يذهب
ثلثاه كما هو المراد بقرينة رواية معوية علامة مستقلة عطف
بعضها على بعض فانها لو لم تحمل على ذلك لكانت تحمل اما على ان المجموع
علامة واحدة فتنافي الروايتين واما على ان بعضها علامة
مستقلة دون بعضها فيتشوش به نظم الكلام ولا يليق ذلك بشأنهم
عليهم الصلوة والسلام ثم ان ابن حمزة ره في عبارته التي نقلناها من
الوسيلة اقتصر عن ذكر ذهاب الثلثين الذي هو المناط الحقيقي
بذكر ذهاب النصف ونصف السدس اعتماداً على ما ذكره بقوله حتى
يذهب بالنار وجعل ايضاً مجموع الخضب والحلاوة علامة واحدة
فرد بينها وبين الذهاب المذكور ولا يخفى ما فيهما اما الثاني فلما عرفت
واما الاول فلانه قاصر عن المراد فان ما يذهب منه بعد ما ينزل به
ويترك حتى يبرد يكون ايضاً ذاهباً بالنار نعم لو كان قيد بما
قيد به الشيخ ره بقوله وهو على النار لكان مفيداً للمطلوب
فالاحسن هو ما فعله الشيخ من التفصيل والبيان كما ذكر **ومنها** انه يمكن
في تقرير كل من المايعات اعتبار كل من الوزن والكيل ومعلوم
ان نسبة الذاهب الى الباقي في العصير المذكور مختلفة بحسب
الاعتبارين لتقدم ذهاب جزء مفروض منه بحسب الكيل على
مثل هذا الجزء بحسب الوزن وذلك ظاهر بالتجربة ويمكن ان
يستدل ايضاً بان نقصان الكيل والوزن هناك مسبب
عن انقلاب بعض اجزائه الى الهواء ومعلوم ان المنقلب الى
الهواء من تلك الاجزاء هو الالطف فالالطف وان اللطيف
اقل وزناً واكثر حجماً من الكثيف فما ينقص من وزنه بالانقلاب
المذكور يلزم ان يكون اقل مما ينقص من كيله به دائماً على ان
نقصان الحجم قد يكون بسبب آخر ايضاً كمداخلة بعض الاجزاء
في قوام بعض آخر ودعوى ان تلك المداخلة لا يمكن فيما
نحن فيه بناء على ان الحرارة موجبة للتخلخل الذي هو ضد لها
ساقطة لجواز وقوعها من جهة ما يستلزمه من انفتاح السد والمانع
عنها وحصول الفرج المعدة لها مع ما يمكن هناك من ان يكون في بعض

كلام مع ابن حمزة ره في الاكتفاء بغير ذهاب الثلثين بذكر ذهاب النصف ونصف السدس وفي جعله مجموع الحلاوة والخضب علامة واحدة

بيان ما غفل عن تحقيقه العلماء الاعيان من ان ما هو المناط الحلية والطهارة ايضا هل هو ذهاب الثلثين بحسب الكيل او بحسب الوزن

اجزاء قوة ونفوذ وفي بعضها قوة جذب وقبض فيدخل بتبنك
القوتين وزوال الملح وحصول المعد ما هو من قبيل الاول فيما
هو من قبيل الثاني ويتحكم فيه كما قيل في سبب حصول السواد
من ممازجة الزاج والعفص فتامل فبالجملة تبين ان ذهاب
الثلثين في العصير المذكور من حيث الكيل والحجم يتحقق قبل ذهابهما
فيه من حيث الوزن فالعمدة في هذه المسئلة تعيين ان المراد
بالثلثين الذين ذهابهما مناط الحلية بل الطهارة ايضا على
ما مر هل هو الثلثان بحسب الكيل فيكون حلالا طاهرا عند وصوله
الى هذا الحد والثلثان بحسب الوزن فلا تتحقق الحلية او الطهارة
ايضا بعد تجاوزه عن الحد المذكور ووصوله الى هذه المرتبة و
لم ار من العلماء التابعين رضوان الله عليهم من حام حول هذا
المطلب الذي هو من اهم المهمات في هذا الباب بل ولم ار في آثارهم
ما يدل على تفطن احد منهم هنا بالتفاوت المذكور وها نحن نتكلم
في تحقيق هذا المطلب فانه مع كونه من المهمات كان هو التقريب لذكر
هذه المسئلة في ذيل هذا البحث فنقول ربما يظن في بادي النظر ان
يكون المعيار المثلث والتثليث ههنا ما هو بحسب الكيل لكونه
معروفا بين الناس في امثال ذلك ولسهولته عليهم من جهة
امكان هذا النوع من التقدير لهم بالقصعة والقدر وامثالها
من الادوات الدايرة واستغنائه عن ميزان صحيح او قبان
مجرب لا يطمئن به الا بعد تقويمات وتدقيقات لا يهتدي
اليهما اكثر الناس وليتيسر تخمينهم النسبة الكيلية بين الذاهب
والباقي بحسب البصر ايضا بدون احتياج الى آلة اصلا ولكنه
يظهر بعد التامل في مفاد الروايات الواردة في ذلك ان المعيار
ههنا هو التقدير الوزني او ما في حكمه مما يطابقه وذلك لان
حكمهم عليهم السلام فيما روي عنهم في هذا الباب بترتب الحلية على
ذهاب ثلثي العصير وبقاء ثلثه او ما في معناه من ذهاب اثنين
منه بالطبخ وبقاء واحد يدل على وجوب تحقق فناء هذا القدر منه
بالطبخ فسواء اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن لا يتحقق هذا
الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزائد على الثلث بحسب الوزن فانه

يستلزم لا مكان بقاء الزائد عليه بحسب الكيل ايضا لتوافقهما في العصير
المذكور قبل الطبخ بلا شبهة وانما يشتبه حال الكيل بعده من جهة
حصول القوام واحتمال مداخلة بعض الاجزاء في بعض فلا يعرف
بمحض الكيل في هذا الوقت قدر ثلثي العصير او ثلثه وانما يعرف بمحض
الوزن فيه ذلك لعدم حصول الاشتباه في حاله من جهة اصلا وتوضيح
ذلك بمثال فرضنا العصير ستة امنان موافقا لست قصعات
معينة فيجب ان يذهب ويفنى منه اربعة امنان مطابق لاربع
قصعات حتى يصير حلالا فاذا طبخ الى ان يفنى قصعتان منه وان كان
محالا ان يتوهم بلوغه النصاب من حيث كون الباقي بقدر ثلث المجموع
بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقدر ثلثيه ولكن العقل
بمعونة ملاحظة القوام الحاصل فيه بالطبخ يحكم بامكان كونه زايدا على الثلث
بحسب الحقيقة فانه حال كونه دقيقا كان ثلثه بقدر قصعتين فيمكن
ان يكون هذا القدر زيادة وزن الغليظ على الرقيق ههنا فلا يكون
الذاهب والفاني بقدر ثلثيه لبقاء بعضه بالمداخلة المذكورة
في قوام الثلث المذكور فما دام لم يبلغ حدا يطابق وزنه منين
منين موافقا لقدر قصعتين في حال رقته لم يتحقق كون الباقي
ثلثا والذاهب ثلثين فيكون المعيار لمعرفة بلوغه هذا الحد بلوغه
هذا الوزن او ما في حكمه كبلوغه قدر قصعة ونصف اذا علم ان النسبة
بين وزني الرقيق والغليظ اي بين وزن العصير والطلا عند
كونهما على حجم واحد كنسبة واحد ونصف الى اثنين او كبلوغه
قدر قصعة اذا علم ان النسبة بينهما كنسبة الواحد الى اثنين وهكذا
وبالجملة يمكن ان تقوم تلك المعرفة ايضا لمن تتبع واستخرج النسبة
مقام معرفة الوزن الذي هو المعيار ههنا على ما عرفت فتلخص
بهذا التحقيق ان تحقق اليقين بذهاب ثلثي العصير مطلقا موقوف
عليه بتحقق فناء الثلثين بحسب الوزن وقبل ان تحقق ذلك تكون
الحال مشكوكا فيها لتعارض احتمال الذهاب وعدم الذهاب
بحسب اعتباري الصورة والحقيقة فلا يرتفع الحرمة اليقينية
الحاصلة باصابة النار الا بحصول الحلية اليقينية الموقوفة على
تحقق الذهاب على الوجه المذكور وفي الفاظ الروايات اشارات

استخراج

لطيفة الى هذا التحقيق مثل استعمال لفظ الباقي في مقابل الذاهب فانه
مشعر بان المراد بالذهاب هناك هو الفناء والاضمحلال لا ما يشمل
الدخول والاندماج في قوام سائر الاجزاء فان الذهاب بهذا المعنى
لا ينافي البقاء في الجملة ولعل ذكر بقاء الثلث بعد ذكر ذهاب
الثلثين في اكثر الروايات مع انه بحسب الظاهر مستغنى عنه لدفع
هذا التوهم فان قلت بعد ذهاب الثلثين تحصل الحلية سواء بقي
الثلث او اقل منه فما الوجه في هذا التخصيص قلنا المراد تعيين الآن
الذي هو الفصل المشترك بين نهاية زمان الحرمة وبداية زمان الحلية
فافهم ومثل استعمال لفظة الاوقية فيما روي عن ابن ابي يعفور
في الكافي والتهذيب انه قال اذا زاد الطلاء على الثلث اوقية
فهو حرام فانها سواء كانت ههنا تميزا او مفعولا بحسب التركيب
تكون باعتبار انها مفسرة باربعين درهما صريحة في الوزن بلا شائبة
احتمال الكيل فيها فتدل على ان المعيار ههنا هو الوزن لا الكيل ومثل
استعمال لفظ الدوانيق فيما مر من رواية ابن سنان بقوله عليه
السلم حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف فان الدوانق
الدانق في اصل وضعه عبارة عن سدس الدرهم الذي لا يجري
فيه شائبة الكيل خصوصا اذا كان المقصود به هناك ايضا معناه
الحقيقي كما فهمه الشيخ ره حيث عبر عنه في النهاية كما نقلنا عنه بقوله
او يذهب من كل درهم ثلثة دوانيق ونصف ثم انه قد ظهر بهذه
الاشارات على طبق ما سبق من الدلالات انه ينبغي ان يكون
الرطل ايضا فيما مر من حديث عقبة بن خالد بناء على المعنى الاول
للجواب مستعملا بمعنى الوزن المعروف فيه لا بمعنى الكيل كما في
بعض الروايات حسب ما فصلناه في المقدمة لانه لو اخذ هناك
بمعنى الكيل لكان ذهاب عشرين وبقاء عشرة منه غير كاف في
الحلية على ما مر فلا يصح الجواب بالكفاية واما بناء على المعنى الثاني
له فاستعماله بمعنى الكيل مناسب بل يصير وجها اخر لعدم الكفاية
فان قلت ما روى عمار الساباطي في باب صفة الشراب
الحلال المتخذ من الزبيب من قوله عليه السلم ثم تكيله كله فتنظر كم الماء
ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تطبخه فيه وتقدره وتجعل

توجيه

قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء الى آخر الحديث صريح
في ان المعتبر في الثلث والثلثين الكيل دون الوزن قلنا كلامنا فيما
تحصل به الحلية في العصير والمراد هناك كيفية اتخاذ دواء من
الزبيب لا مراء الطعام واذهاب القراقر والرياح من البطن كما
يدل عليه رواية اسمعيل بن الفضل في هذا الباب فلا يبعد في ان
يجب في الاول ذهاب الثلثين بحسب الوزن حتى تحصل به المقصود
الشرعي ويكفي في الثاني ذهابهما بحسب الكيل فتحصل به المط الطبي فان
قلت هذه الرواية من عمار مصدرة بقوله وصف لي ابو عبد الله
عليه السلم المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا قلنا معاد لقرينة
روايته الاخرى وغيرها في هذا الباب حتى يصير نبيذا حلالا اي
يكون مثل النبيذ المسكر في النفع دون الحرمة وكان لظهور هذا المعنى
فيه لم يتمسك به القائل باستواء ماء الزبيب وعصير العنب
في وجوب ذهاب ثلثيهما لحصول الحلية كما قد تمسك بمفهوم رواية
علي بن جعفر على ما سبق فافهم هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا البحث و
على الله التوكل في البداية الى النهاية **البحث الثاني** قد برهن ا
اقليدس في الشكل الثاني عشر من المقالة السادسة على ان
كل اربعة خطوط متناسبة يكون السطح الاول في الاخر كسطح احد
الباقيين في الآخر وفي الثاني عشر من السابعة على ان كل اربعة اعداد
متناسبة تكون مسطح الاول في الرابع لمسطح الثاني في الثالث و
هذه القضية الاخيرة باعتبار ضم قضية اخرى اليها مشهورة
بين اهل ان الضرب والقسمة متعاكسان صارت مما ينتفع به كثيرا
في الحسابيات وما يتبعها فانه يعلم بهاتين القضيتين في كل اربعة
اعداد بعد العلم بتناسبها بديهة او برهانا انه اذا ضرب احد
الوسطين في الاخر وقسم الحاصل على احد الطرفين كان خارج
القسمة مساويا للطرف الاخر واذا ضرب احد الطرفين في
الاخر وقسم الحاصل على احد الوسطين كان الخارج موافقا للوسط
الاخر فاي ما كان من تلك الاربعة مجهولا امكن استعلامه بهذا
التدبير واما القضية الاولى فمن جهة عدم جريان الضرب والقسمة
في الخطوط لا ينتفع بها بهذا النوع من الانتفاع الا بعد اعتبار عوض

الاعداد لتلك الخطوط لفرض انقسامها الى خطوط متساوية هى
بمنزلة الوحدات فيرجع حكمها ح الى حكم القضية الثانية ومن هذا القبيل
ما بنوا عليه الطريقين المشهورين لاستعلام ارتفاع المرتفعات
التى يمكن الوصول الى مسقط حجرها وهى فى ارض مستوية احدهما
ان ينصب شاخص اطول من القامة واقصر من المرتفع فيبصر راس
المرتفع من مكان يمر شعاع البصر من راس الشاخص اليه فبعد ذلك
اذا ضرب قدر ما بين الموقف الى اصل المرتفع فى فضل الشاخص
على القامة وقسم الحاصل على ما بين الموقف والشاخص وزيد قدر
القامة على الخارج يكون المجموع هو قدر المرتفع وذلك لان نسبة
ما بين الموقف والشاخص الى ما بين الموقف والمرتفع كنسبة
فضل الشاخص على القامة الى ارتفاع المرتفع بدلالة الرابع من سادسة
الاصول على تناسب النظاير من اضلاع مثلثين حاصلين
ههنا كما ذكر مع فرض خط موازٍ للافق بين البصر والمرتفع فيكون
الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الوسطين المعلومين فى الاخر
على الطرف المعلوم هو قدر الطرف المجهول هنا اى فضل المرتفع على
القامة فبعد انضمام قدر القامة اليه يحصل تمام ارتفاع المرتفع وهو
المطلوب. وثانيهما ان يوضع مرآة على سطح الارض بحيث يرى
راس المرتفع فيها فح اذا ضرب ما بين الموقف [بينهما] اصل المرتفع
فى قدر القامة وقسم الحاصل على ما نسبته القامة الى ما بين الموقف
يكون الخارج هو قدر المرتفع وذلك لما ان نسبة القامة الى ما بين
المرآة والموقف كنسبة المرتفع الى ما بين المرآة واصله لحصول مثلثين
متناسبين فى النظاير كما مر فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب
احد الطرفين فى الاخر على الوسط المعلوم هو قدر الوسط المجهول اعنى
ارتفاع المرتفع المطلوب ومن هذا القبيل ايضاً ما بنوا عليه طريق
معرفة اعماق الابار وهو ان ينصب على البئر ما يكون بمنزلة قطر تدويره
ويلقى ثقيل مشرف من موضع معلوم من اواسطه ليصل الى قعر البئر
بطبعه فينظر الى المشرف على وجه يكون الخط الشعاعى مقاطعاً للقطر
المذكور سواء كان النظر اليه من ثقبتى عضادة الاسطرلاب
او انبوبة او ما شابههما فبعد ذلك اذا ضرب ما بين الموضع

بيان

بيان

المعلوم من القطر ونقطة التقاطع فى قدر القامة وقسم الحاصل على ما بين
النقطة والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك لان نسبة
ما بين نقطة التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم وتلك النقطة
كنسبة القامة الى عمق البئر بمثل ما مر فالخارج من قسمة حاصل
ضرب الوسطين على الطرف المعلوم والمجهول المطلوب وبالجملة
ما لم يعتبر عوض الاعداد الخطوط الحاصلة من الفروض المذكورة
ولم يرجع القضية الاولى بهذا الاعتبار الى الثانية لم يمكن قسمة
حاصل ضرب المعلومين من الطرف او الوسط على المعلوم من احدهما
لينتج المجهول فالعمدة فى استخراج المجهولات هى القضية الثانية
فهى قاعدة عظيمة المنفعة جليلة الفائدة يبتنى عليها الخلاص
من مضيق كثير من المشكلات الحسابية فى المعاملات وساير
ما يحتاج اليه الانسان فى احوال المعاش بل المعاد ايضاً عند تفاوتهما
فى المسائل الشرعية ولما كان استخراج المجهولات بهذه القاعدة
متفرعاً على التناسب بين المنتسبين لا يمكن ان يستخرج بها ما لا يجرى
فيه ذلك بسبب مداخلة جذراً وعدد معين فلو قيل اى عدد
اذا زيد عليه او نقص عنه جذره صار كذا او اى عدد اذا زيد
عليه او نقص عنه العدد الفلانى صار كذا لما امكن ان يستخرج
المجهول بهذه القاعدة لاختلاف نسبة الجذر الى مجذوراتها
واختلاف نسبة كل عدد معين الى ساير الاعداد فلا ينافى قياس
بعضها على بعض كما هو المناط ههنا بل الطريق فى استخراج ذلك
قاعدة الجبر والمقابلة والخطأين او ما يشبههما كالتحليل على ما سيجئ
شرح كل فى محله انشاء الله تعالى فليعلم هنا انه لا بد هنا من ثلثة
معلومات متغايرة ولو بالاعتبار نسبة احدها الى المجهول كنسبة
احد الباقيين الى الاخر وهذه المعلومات قد تكون ثلاثتها مصرحاً بها
فى المسئلة وقد تكون اثنان منها مصرحاً بهما فيحتاج ح الى تحصيل
الثالث ايضاً بنوع تفهم وقد تكون واحد منها مصرحاً به
فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما اتفق عدم التصريح
بشئ منها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالتامل لطف القريحة اما
القسم الاول فمثل ان يقال ثلثة امنان من الحنطة بخمسة دراهم

بيان

تقسيم غريب

ذكر

سبعة امنان بكم او كم منها بسبعة دراهم فالمسئول عنه في الاول
ثمن سبعة امنان والمعلومات المصرح بها المثمن وهو السبعة
والسعر والمسعر وهما الخمسة والثلثة وظاهر ان نسبة المسعر اي
السعر اي الثلثة الى الخمسة كنسبة المثمن الى الثمن اي السبعة الى
المجهول وايضا بطريقة الابدال نسبة المسعر الى المثمن اي الثلثة
الى السبعة كنسبة السعر الى الثمن اي الخمسة الى المجهول اول المال
واحد فيضرب احد الوسطين المعلومين في الاخر ويقسم الحاصل
على الطرف المعلوم يخرج احد عشر وثلثان وهو المط والمسئول عنه
في الثاني مثمن سبعة دراهم والمعلومات الثمن والسعر والمسعر
فنسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة المجهول الى السبعة ونسبتها
الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة فيضرب احد الطرفين ا
المعلومين في الاخر ويقسم على الوسط المعلوم يخرج اربعة وخمس
وهو المط ومثال ان يقال اجير اجرته في الشهر اثنا عشر درهما فكم اجرته
في خمسة وعشرين يوما او في كم من المدة يستحق خمسة وعشرين
درهما فالمسئول عنه في الاول هو اجرة مدة خمسة وعشرين و
المعلومات هي اجرة تمام الشهر اي الاثنا عشر وكلتا المدتين اي
الشهر والخمسة والعشرون فظاهر ان نسبة الاجرة المعلومة
الى مدتها كنسبة الاجرة المجهولة الى مدتها فالخارج من مسطح
الطرفين اي الاثنى عشر والخمسة والعشرين على الوسط المعلوم اي
الثلثين يكون عشرة وهو المط والمسئول عنه في الثاني هو مدة استحقاق
خمسة وعشرين درهما فنسبة الاثنى عشر الى الثلثين كنسبة ا
الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من مسطح الوسطين على الطرف
المعلوم يكون اثنين وستين وسدسا وهو المط ومثال ان يقال
خراج اربعة جريان من ارض كذا خمسة اقفزة من الغلة فكم خراج
تسعة جريان منها او في كم جريب منها تسعة اقفزة من الخراج صح
فعلى الاول تقسيم مسطح الخمسة والتسعة على الاربعة فالجواب
احد عشر وربع وعلى الثاني مسطح الاربعة في التسعة على الخمسة
فالجواب سبعة وخمس والضابط في استخراج الجواب عن
ذكر ضابطة في استخراج الجواب عن امثال المسائل المذكورة في القسم الاول مع بيان اللمية
امثال تلك المسائل ان يضرب احد المعلومين المتجانسين في
غير جنسه ثم يقسم الحاصل على ما هو من جنسه والسر فيه ان تلك

الاربعة نسبة سعر مثلا الى مسعر كنسبة سعر آخر يقال له الثمن الى مسعر
والابدال نسبة سعر الى سعر اخر كنسبة
الى مسعر اخر وعلى اي تقدير ان كان احد الطرفين سعرا يجب ان
يكون الطرف الاخر مسعرا او بالعكس وكذا حال الوسطين فالمضروب
فيه يكونان دائما غير متجانسين والقسمة تقع على الثالث المجانس
لاحدهما البتة ليخرج الرابع المجانس للاخر وقس عليه الاجرة و
المدة وكذا الخراج والارض ثم هذا الضابط هو الصواب لا ما قالوا
ترسيم
في هذا المقام من ان الطريق هو ان يضرب اخر السؤال في غير
جنسه ويقسم الحاصل على جنسه فان الرابع الذي هو الاخر ربما يكون
مجهولا وعلى تقدير كونه معلوما يجوز ان يقع المجهول في اول السؤال
كما اذا قيل كم سعر خمسة امنان اذا كان سعر اربعة ستة فلا يقع
الضرب ح في الاخر بل هو المقسوم عليه فلا يقع في صلاح
حمل الاخر في كلامهم على اخر المعلومات ايضا فتأمل واما القسم الثاني
وهو ان يكون اثنان من الثلثة مصرحا بها فيحتاج الى تحصيل الثالث
ايضا فمثل ان يقال اشترى بسبعة دنانير وبيع بعشرة فربح ثمانية
عشر فكم راس المال او راس ثمانية عشر فكم الربح فيفهم من السؤال
ان قدر الربح في كل سبعة ثلثة وان يصرح به فيترتب الاول بان
نسبة السبعة الى الثلثة كنسبة راس المال الى الثمانية عشر او بان
نسبة السبعة الى راس المال كنسبة ثلثة الى ثمانية عشر فيضرب
احد الوسطين في الاخرى اي السبعة في الثمانية عشر ويقسم على
الثلثة يخرج اثنان واربعون وهو المط ويترتب الثاني بان
نسبة الثلثة الى السبعة كنسبة الربح الى الثمانية عشر او نسبة
الثلثة الى الربح كنسبة السبعة الى الثمانية عشر فيكون الخارج
من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم
اي اربعة وخمسين على السبعة وهو سبعة وخمسة اثمان جوابا
ذكر
وقس عليه اذا قيل اشترى بعشرة وبيع بثمانية فخسر اربعة عشر
فكم راس المال او راس المال اربعة عشر فكم الخسران فالجواب عن الاول
سبعون وعن الثاني اثنان واربعة اخماس ثم الضابط ههنا
اذا كان قدر الربح او الخسران معلوما ان يضرب هذا المعلوم في سعر
الشرى ويقسم الحاصل على الفضل بين السعرين واذا كان المعلوم قدر

رأس المال ان الضرب هذا في الفضل فيقسم الحاصل على السعر فاحفظ
واما القسم الثالث وهو ان يكون المصرح به واحدا من الثلثة فيحتاج
الى تحصيل الباقيين فمثل ان يقال اي عددا اذا زيد عليه خمسة صار
سبعة او اذا نقص عنه اربعة صار ثمانية فالمعلوم صريحا هو السبعة
في الاول والثمانية في الثاني لا غير فيحتاج الى تحصيل عدد ذي خمس
صحيح في الاول وذي ربع كذلك في الثاني فيعمل به على طبق السؤال
بسهولة ليحصل عددان نسبة الاول منهما الى الثاني كنسبة المجهول الى
المعلوم المصرح به فيرجع الاول الى ان نسبة الخمسة الى الستة كنسبة
المجهول الى السبعة وبالابدال لنسبة الخمسة في السبعة الى المجهول
كنسبة الستة الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة في السبعة
على الستة فيخرج خمسة وخمسة اسداس وهو المطلوب ويرجع الثاني
الى ان نسبة الاربعة الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او الاربعة
الى المجهول كالثلثة الى الثمانية فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على
الثلثة عشرة وثلثان وهو المط ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة
سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار
فكم اشبارها فان المعلوم فيها ليس الا الثلثة فيحتاج الى تحصيل
المخرج المشترك للكسرين واسقاطهما عنه يبقى خمسة من اثني
عشر فنسبته اليه كنسبة المجهول الى الثلثة فيقسم الستة والثلثون
على الخمسة يخرج سبعة وخمس وهو المط ومن هذا القبيل ايضا اذا
قيل لنا عسل وخل ستا ويان وزنا بعنا الخل منا بدرهم والعسل منا
بخمسة دراهم فصار مجموع ثمنهما عشرين فكم وزن كل منهما فانه يفهم
ان مجموع ثمن من واحد من هذا ومن واحد من ذاك ستة دراهم فنسبة
الواحد الى الستة كنسبة المجهول الى العشرين فالخارج من قسمة العشرين
على الستة ثلثة وثلث فهو المطلوب وايضا اذا قيل خادم
رسومه في شهر خمسة وعشرون درهما وعشرة امنان من الحنطة
فاستحق في اسبوع سبعة امنان فكم سعر الحنطة بالدراهم ففهم
في استحقاقه في اسبوع سبعة انه يستحق عشرة ايام عشرة الى
جميع الحنطة فبقي عشرون يوما بازاء خمسة وعشرين درهما فنسبة
عشرين اليه كنسبة عشرة الى مجموع الحنطة فيقسم مائتان وخمسون

على العشرين يخرج اثنا عشر ونصف هو سعر المجموع فيكون من واحد
بدرهم وربع وايضا اذا قيل لنا ثلثة كيات من الدنانير في اولها
نصف الثانية وفي الثانية ثلث الثالثة اخذنا ربع الاول
وخمس الثاني وسدس الثالث حصل لنا تسعة وتسعون دينارا
فينبغي ان نحصل عددا ذو ربع يكون ضعفه ذا خمس وثلثة امثاله
ضعفه اربعون وله خمس وثلثة امثال ضعفه مائة وعشرون
وله السدس فاخذ من هذه الثلثة على نحو ما فرض فاجتمع ثلثة و
ثلثون فنسبة العشرين الى ثلثة وثلثين كنسبة المجهول الاول
الى تسعة وتسعين فبعد ضرب احد الطرفين في الاخر وقسمة
الحاصل على الوسط يخرج ستون فهو العدد الاول فالثانية مائة
وعشرون والثالثة ثلثمائة وستون ومجموع ربع الاول وخمس
الثاني وسدس الثالث تسعة وتسعون واما القسم الرابع وهو
ان لا يكون شيء منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الجميع فمثل ان يقال
لنا حنطة وشعير مجموعهما عشرة امنان بدلنا الحنطة بالدخنة
سدس من بربع من فصار المجموع اثني عشر فان قدر من الحنطة بدل بها
فلما كان تبديل من من الحنطة بهذه النسبة يزيد على من المجموع نصفا
يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة المجهول الى الاثنين
الزائدين هنا فرضا فيعلم بالضرب والقسمة ان القدر المبدل
بالدخنة من الحنطة اربعة امنان ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة
قيل لشخص كم مضى من الليل فقال ثلث ما مضى يساوي ربع ما
بقي فكم مضى وكم بقي فانه يفهم ان الماضي ثلثة اجزاء مما كان
الباقي منه اربعة اجزاء فنسبة هذه الثلثة الى مجموع السبعة
كنسبة ساعات المجهولة الى اثني عشر فيقسم مسطح الطرفين على
السبعة يخرج خمسة وسبع فيكون الباقي ستة وستة
اسباع لانه تتمة خمسة وسبع الى اثني عشر او لانه اربعة مما
كان الماضي منه ثلثة فنسبة الاربعة الى السبعة كنسبة ساعاته
الى اثني عشر والخارج بعد الضرب والقسمة ستة وستة اسباع
وعلى هذا استخرج كل منهما باربعة متناسبة على حدة ويتفق كثيرا
احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعين فما زاد كما اذا

ذكر امثلة القسم الرابع وهو ان يكون جميع الاربعة غير مصرح

بيان احتياج بعض المسائل الى استعمال الاربعين او اكثر

قيل عشر دجاجات بدينار وخمسة عشر عصافير بدينار تريد ان تشتري
بدينار وتفهم ثمن المجموع بدينار كل واحد منهما على التسوية فكم ثمن
كل منهما من هذا الدينار وتفهم منه المجموع خمسة وعشرون وان
الدينار اذا قسم بخمسة وعشرين جزءا يكون ثمن الرخيص من ذينك
المتساويين فرضا عشرة منها وثمن الغالي خمسة عشر على عكس
المثمنين فنسبة العشرة الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن العصافير
من اجزاء الدينار الى مجموع دينار واحد ونسبة خمسة عشر الى خمسة
وعشرين كنسبة ثمن الدجاجات من اجزائه الى مجموعه فنسب
في الاول العشرة الموافقة لمسطح الطرفين الى خمسة وعشرين
بخمسين وفي الثانية خمسة عشر ثلثة اخماس فتعين باستعمال
تينك الاربعتين قدر كلا الثمنين من اجزاء الدينار وبمعونته
قدر ما يشتري كل واحد منهما وهو ستة فقد ظهر انه اذا ضم
الى الدجاجات والعصافير ثالث كالبطوط يحتاج حله
الى استعمال ثلثة من الاربعة المتناسبة وهكذا الى قدر الاحتياج
ومن هذا الباب المسئلة المشهورة ثلثة اقداح مملوة
احدها باربعة ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء
صبت في اناء واحد ومزجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح
منه فكم في كل من كل فان الطريق في حلها ان يجمع تلك الارطال
فتكون نسبة قدر ما في القدح الاول من العسل وهو المجهول الى قدر
ما يسعه من الارطال وهو الاربعة كنسبة قدر رطل مجموع العسل وهو
الاربعة ايضا الى مجموع الارطال وهو الثمانية عشر وايضا نسبة
ما فيه من الخل الى الاربعة المذكورة كنسبة قدر رطل مجموع الخل
وهو الخمسة الى الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من الماء الى
الاربعة كنسبة التسعة الى الثمانية عشر فيظهر بضرب احد الوسطين
في الاخر وقسمة الحاصل على الطرف المعلوم او نسبة اليه في كل
من هذه الثلثة ان ما في القدح الاول من العسل ثمانية اتساع ومن
الخل رطل وتسع ومن الماء رطلان والكل اربعة وبهذا الطريق يتعين
ما في القدحين الاخرين من كل منها فتحل المسئلة باستعمال القاعدة
الاربعة المتناسبة تسع مرات وههنا دقيقة هي ان المراد بالرطل

بيان دقيقة غفل عنها كثير من مصنفي كتب الحساب منهم الشيخ البهائي في خلاصته منه

ههنا يجب ان يكون كيلا لا وزنا فانه على ذلك لا يستقيم الجواب لاختلاف
اوزان انواع الاجسام المتماثلة في الحجم كما مر في البحث السابع
فيستحيل تساوي وزني الخالص والممزوج في كل من الاقداح المذكورة
مع ان صحة الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون المراد
بالرطل الوزن المعروف فيه لما تيسر الجواب عن هذه المسئلة
بمحض استعمال قاعدة الاربعة المتناسبة بل يحتاج ايضا الى
معرفة قدر التفاوت بحسب الوزن بين الاجسام الثلثة
المذكورة في الحجم المذكور واعتبار هذا القدر في كل منها بعد تشخيص
الحجم بالقاعدة المذكورة فتبين ان ما وقع في خلاصة الحساب
وغيرها من بناء الجواب على الوزن مبني على الغفلة عن هذه الدقيقة
وتبين ايضا ان الجواب عن بعض المسائل الممكنة الاستخراج بهذه
القاعدة ربما يحتاج الى معرفة قاعدة او مسئلة اخرى ايضا و
استعمالها معها فيه ومن هذا النوع امثال ما روي في الكافي عن ابي
شعيب المحاملي قال سألت اباعبدالله عليه السلم عن رجل
قبل رجلا ان يحفر له بئرا عشر قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم
عجز قال تقسم عشرة على خمسة وخمسين جزءا فما اصاب واحدا
فهو للقامة الاولى والاثنان للثانية والثلثة للثالثة وعلى هذا
الحساب الى عشرة الحديث فان استخراج قدر الاجرة في المراتب
المفروضة في امثال ذلك لا يتيسر بمحض استعمال الاربعة المتناسبة
لانه يحتاج ايضا الى استعمال ما يقتضيه الحكم الشرعي من رعاية زيادة
اجرة القامة الثانية على الاولى والثالثة على الثانية وهكذا
لواحد من جملة ما يحصل من جميع الاعداد من الواحد الى العشرة كما في
المثال المسئول عنه او اقل او اكثر على حسب ما يفرض في غيره بل يحتاج
الى استعمال بعض القواعد التي يستخرج بها حاصل جمع الاعداد
على النظم الطبيعي في جميع الصور المفروضة كما سيجيء ذكرها في ذيل
ترجمة يجيء تحقيقه بعد هذا فليلاحظ الا ربما طيق للعلم بعدم قصر
الحكم الشرعي في الجواب على هذه الاعداد المخصوصة المذكورة في
السؤال بل باعتبار تلك الخصوصيات فيه على سبيل التمثيل
كما هو المتعارف في امثال ذلك فاذا قيل مثلا ان يحفر اربع قا

بيان انه ربما يحتاج استخراج بعض المسائل بالاربعة المتناسبة الى استعمال قاعدة او مسئلة اخرى معها منه

قامات بخمسة دنانير فحفر قامتين فالطريق ان يجمع من الواحد الى
الاربعة فيحصل عشرة ثم يجمع الواحد والاثنان فيصير ثلثة فلان
نسبة الثلثة الى العشرة كنسبة قدر الاجرة المجهولة الى خمسة دنانير
يعرف انه يستحق بحفر تينك القامتين دينارا ونصف دينار
واذا قيل ان بحفر خمسة عشرة بعشرين فحفر خمسا فليكون حاصل
جمع الواحد الى الخمسة عشر مائة وعشرين وحاصل جمعه الى الخمسة
خمسة عشر والخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر
وهو ثلثمائة على الوسط المعلوم وهو مائة وعشرون اثنان ونصف
يعرف انه يستحق بحفر الخمس المذكورة من جملة الخمسة عشر دينارين
ونصف دينار من جملة العشرين المذكور ثم لا يخفى ان ههنا دقيقة
لم اطلع على متفطن بها هي انه لو حمل القامة والقامات ايضا
في الحديث المذكور على التمثيل كما حمل عليه وهو الظ المتبادر
المطابق لنظايره حتى انه اذا فرض بدل القامة قصبة او ذراع
او ما شابههما من المقاييس لكان الحكم فيه مثل ما فصلناه في القامة
لاشكل الحكم المذكور بسبب حصول الاختلاف في الاجرة قدر معين
بحسب الاختلاف تقديره بالامور المذكورة بيانه انه اذا فرضنا
قدر القصبة مساويا لقامتين وقدر القامة مساويا لثلث
اذرع ثم فرضنا ان يقبل حفر قدر معين مساو لكل من قصبتين واربع
قامات واثنى عشرة اذرع باجرة معلومة فحفر نصفه فيخرج من
لو قيس القدر المذكور بالقصبة لكان حافرا قصبة من قصبتين
فكان مستحقا لثلث الاجرة ولو قيس بالقامة لكان حافرا اثنين
من اربع قامات فكان مستحقا لثلثة اعشارها وهو اقل من الثلث
ولو قيس بالذراع لكان حافرا ست اذرع من اثنى عشرة ذراعا
فكان مستحقا لاحد وعشرين جزءا من ثمانية وسبعين جزءا من
الاجرة وهو اقل من الثلث ومن الثلثة الاعشار ايضا وعلى
هذا القياس وبالجملة يلزم الزيادة والنقصان في اجرة حفر
قدر معين مضبوط باعتبار زيادة المقياس ونقصانه وذلك
كما ترى ولا ينحل هذا الاشكال الا بما هو ظاهر التكلف كالتزام
وجوب رعاية مقتضى خصوص القامة المذكورة في الحديث

اشكال عرض في رواية ابي شعيب
عن ابي عبد الله ع لم اطلع على
من تفطن به من فضلا عصرنا القدماء
محلة منه

وارجاع عشرها اليها في الحساب او وجوب رعاية مقتضى ما
يتلفظ به في عقد الاجارة من المقاييس وان كان مخالفا لمقتضى
غيره الموافق له في نفس الامر على ان اعتبار مقياس مخصوص
ايضا في الحكم لا يرفع الاختلاف المذكور بالكلية فانه لو فرض
ان يقبل حفر عشرين قامة بعشرة دراهم فحفر قامتين ينبغي ان
يكون موافقا للصورة المسئول عنها في قدر الاجرة المستحق لها
لتوافق النسبتين مع انه كان مستحقا في الصورة المذكورة لجزء
من خمسة وخمسين جزءا من عشرة دراهم ويلزم ان يستحق في ا
الصورة المفروضة بحساب المذكور لثلثة اجزاء من مائتين
وعشرة اجزاء من الدراهم المذكورة وظ ان هذا القدر اقل من القدر
الاول والعلم عند الله واهله وبهذا نختم الايجاب المتعلقة
بالاربعة المتناسبة ويتلوه الكلام في الاثماطيقي ان شاء الله تع
الاثماطيقي هو لفظ يوناني عبارة عن خواص الاعداد او عن العلم
بها او عن المسائل التي يبحث فيها عنها فموضوعه العدد كالحساب
والفرق ان المطلوب الاصلي في الحساب استخراج مجهولاته عن
معلوماته وفيه استعلام الخصوصيات العارضة له مطلقا
او لبعض احاده فتلك الخصوصيات على ثلثة انواع **النوع**
الاول وهو ما يكون عارضا للعدد مطلقا **فمن جملتها** كون كل عدد
نصف مجموع حاشيتيه وقد عرف العدد به تعريف الشيء
ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد على القول بكونه
من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع الحاشيتين جمع ما يوجد
منهما فلا ينافي في خلو الواحد منهما عن عدد كما في الواحد فانه نصف
ما فوقه وهذا كما اذا قيل مجموع ما في هذه الصناديق الف تومان
فانه لا يستلزم عدم خلو شيء منها بل لو لم يكن الالف المذكور
الا في صندوق واحد لكان حقا ولعل هذا التوجيه لادخال
الواحد فيه ايضا بنصف مجموع احسن مما قيل ان الحاشية اعم
من الصحيح والكسر فالواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه التحتانية
النصف والفوقانية واحد ونصف اذ الحاشية التحتانية
لكل عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفوقانية عليه انتهى فانه

ع
تنويع الاثماطيقي الى ثلثة انواع
وتفصيل اثنين وثمنين
خاصية للنوع الاول منه

توجيه لدخول الواحد في العدد
اذا عرف بنصف مجموع
حاشيتيه منه

تزييف ما تكلف بعضهم بادخال
الواحد النصف حاشيته
تحتانية منه

تكلف ركيك جدا الوجهين الاول ان للاعداد نظما طبيعيا وظاهر انه
هو المناط لامثال ذلك لا كل ما يمكن ان يعتبر فيها بجعل جديدا
خصوصا اذا كان مبنيا على اعتبار غير سديد فان تعيين كسر
مخصوص للحاشية التحتانية كالنصف الذى ذكره ترجيح
له على ما هو اقل منه وعلى ما هو اكثر منه قدرا من غير مرجح لعدم
امكان كسر يكون اقل قدرا او اكثر قدرا من الجميع ومع ذلك
يرجع حاصل التعريف على هذا التقدير الى ان العدد هو
نصف مجموع ما فرض فى طرفيه ضعفا يجبر ما نقص عنه فى احد
الطرفين بما زاد عليه فى الطرف الاخر وهذا كما ترى لا محصل
له اصلا والثانى ان توهم سلسلة للكسور فيما تحت الصحاح
مبنى على عدم تصور معنى الصحيح والكسر كما هو حقه فان التحقيق
فيه ان ليس للاعداد صحاحا كانت او كسورا الا سلسلة
وحدة منتظمة انتظاما طبيعيا من الواحد الى ما لا نهاية له وانقسامها
الى الصحاح والكسور انما هو باعتبار الاطلاق والاضافة فان
كلا من احاد السلسلة اذا اخذ مطلقا فهو صحيح واذا اخذ مضافا
الى ما يفرض واحدا فهو كسر فالنصف مثلا ليس خارجا عن
تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند فرض الاثنين
واحدا وعن الاثنين عند فرض الاربعة واحدا وهكذا وباقى
الكسور على هذا القياس فكيف يتصور ان يكون للكسور سلسلة
اخرى مع عدم امكان تعيين شىء منها للمبدئية لما مرت
الاشارة اليه من عدم امكان كسر هو اقل من جميع الكسور او اكثر
منه ومع عدم امكان توالى اثنين منها بلا تخلل شىء بينهما
لجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فتدبر فتلخص
مما ذكرنا ان كل عدد اما له حاشيتان هو نصف كليهما واما له
حاشية فوقانية فقط هو نصفها فالحاشيتان هما معا ضعف
ما بينهما وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية مستقلة فى تلك
الضعفية وهذا الحكم غير مقصور على الحاشيتين المنفصلتين من الفوقانية
المتصلة بل هو فى كل حاشيتين متقابلتين لكل عدد ولو بفاصلة
كثيرة وفى الفوقانية المقابل الاول حد فقدان التحتانية فالاربعة

جا بان انه لا يمكن ان يكون للكسور سلسلة تحت سلسلة الصحاح كما توهم بعضهم ١٢

ويمكن ان يعرف ايضا بمعونة الخواص
الاتية ايضا للعدد الاصل يستقل
الفرق بين عدد اول وغيره ان
الحاشية فى ... هما ...

محفوفة اولا بالثلثة والخمسة المنفصلين بها وهما معا ضعفها ثم
بالاثنين والستة المتقابلين وهما ايضا ضعفها ثم بالواحد والسبعة
وهما ايضا كذلك ثم الثمانية مستقلة بذلك ومن جملة هذا
النوع كون ضعف مربع كل عدد زائدا على مجموع مربعى حاشيتيه
المتقابلتين اذا كانت متصلتين به باثنين واذا كانتا
متقابلتين فى المرتبة الثانية بثمانية فى الثالثة بثمانية عشر
وفى الرابعة باثنين وثلثين وفى الخامسة بخمسين فان الستة
مثلا يكون ضعف مربعها اثنين وسبعين ومجموع مربعى الخمسة
والسبعة اربعة وسبعون بتفاوت اثنين ومجموع مربعى الاربعة
والثمانية ثمانون بتفاوت ثمانية ومجموع مربعى الثلثة
والتسعة تسعون بتفاوت ثمانية عشر وهكذا قال صاحب
نفايس الفنون ان القانون فى هذا التفاوت انه فى الاولى بقدر
مضروب الاثنين فى الواحد وفى الثانية بقدر مجموع ذلك مع
مضروبه فى الفرد التالى للواحد اى الثلثة وفى الثالثة بقدر
مجموع الجميع مع مضروبه فى الفرد التالى للثلثة اى الخمسة وعلى
هذا القياس ثم قال وبوجه اخر فى الاولى بقدر مضروب الزوج
الاول فى اول المربعات المتوالية اى الواحد وفى الثانية
مضروبه فى ثانى تلك المربعات اى الاربعة وفى الثالثة مضروبه
فى ثالث المربعات التسعة وعلى هذا القياس ولا يذهب
عليك ان المقصود فى اكثر الصور المفروضة مشكل بشىء من هذين
القانونين ولاسيما بالاول فانه يحتاج فيه الى ان يتبع من الواحد
الى العدد الموافق لبعد احد الحاشيتين فيجمع بعضها مع بعض
بعد ضرب بعضها فى بعض مع حفظ مراتب الافراد الواقعة
فيها فلا يتيسر ذلك اذا بلغت المراتب الى بعض العشرات
لمهرة اهل الحساب فضلا عن بلوغها الى المئات او الالوف
كما لا يخفى فنحن نقول فى قانون ذلك ان التفاوت فى جميع
المراتب انما يكون بقدر ضعف مربع التفاضل بين العدد وكل
من الحاشيتين ففى المرتبة الاولى لكون التفاضل بينهما واحدا
وضعف مربعه اثنين يكون بقدر اثنين وفى الثانية لكون

لمعرفة
نقل قانونين ذكرهما صاحب نفايس الفنون لمعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع حاشيتيه المتقابلتين فى جميع المراتب ١٢

بيان اشكال معرفة النقصان المذكور لشىء من القانونين المذكورين فى اكثر المراتب ١٢

وضع قانون اخر لمعرفة النقصان المذكور يحصل المطلوب بسهولة ١٢

لكون التفاضل اثنين في ضعف مربعه ثمانية يكون لقدر الثمانية وهكذا
ففيما بلغ التفاضل فيه الى مائة مثلا لا يحتاج الى حساب زائد
على تحصيل ضعف مربعها فيستخرج المقصود به في كل صورة بادنى
تأمل فتأمل ثم لا يخفى ان هذه الخاصية مستلزمة لخاصية اخرى
هي كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف مجموع مربعي ما في المرتبة
حاشيتيه المتصلتين بواحد وعن نصف مجموع مربعي ما في المرتبة
الثانية منهما باربعة وعن نصف مجموع مربعي ما في الثالثة بتسعة
وعلى هذا القياس فالقانون ح ان التفاوت في كل مرتبة يكون
مساويا لمربع التفاضل بين العدد والحاشية ففي المرتبة الاولى
واحد وفي الثانية اربعة وفي الثالثة تسعة وهكذا **ومنها** كون مضعف
مضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشيتين النازلتين
المتصلتين مع مسطح نظيريهما من الصاعدتين باربعة فان الخمسة
مثلا يكون مضعف مربعها خمسين ومسطح نازلتيها اثني عشر
وصاعدتيها اثنين واربعين ومجموعهما اربعة وخمسين وان السبعة
يكون مضعف مربعها ثمانية وتسعين ومجموع مسطحي نازلتيها و
صاعدتيها مائة واثنين هذا اذا فرضت الحاشيتان في النازلة
والصاعدة في اول مراتب البعد وثانيتهما من العدد وان فرضنا في
الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين وفي الرابعة والخامسة
اربعين وفي الخامسة والسادسة ستين قال صاحب النفائس
والقانون ههنا ان الاربعة في الصورة الاولى تضرب في اول الافراد
اي الواحد فالحاصل اربعة وفي الصورة الثانية تجمع هذه الاربعة
مع مضروبها في ثاني الواحد اي الاثنين فيصير اثني عشر وفي الثالثة
تجمع هذا الاثني عشر مع مضروب الاربعة المذكورة في ثالث
الواحد اي الثلثة وهكذا ونحن نقول القانون فيما بعد الصورة
الاولى من الصور ان يضرب الاربعة التي هي قدر التفاوت
فيها في مجموع الواحد وما يليه الى عدد هو قدر التفاضل بين العدد
واقرب الحاشيتين ففي الصورة الاخيرة من الصور المفروضة
حيث يكون قدر التفاضل بين العدد واقرب حاشيتيه فيها خمسة
يضرب الاربعة في مجموع الواحد الى الخمسة اي خمسة عشر فيصير ستين

نقل قانون ذكر صاحب النفائس لمعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطحي النازلتين مع مسطح الصاعدتين في المراتب

وضع قانون آخر لمعرفة النقصان المذكور

وعلى

وعلى هذا القياس فتأمل في القانونين واختر احسنهما **ومنها** كون ضعف
مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشية النازلة الاولى في الثالثة
مع مسطح نظيريهما من الصاعدة بستة وعن مجموع مسطحي الاوليين من
النازلة والصاعدة في الرابعة منهما بثمانية وعن مجموع مسطحيهما في
الخامسة بعشرة فان ضعف مربع الستة اثنان وسبعون وهو ناقص
عن مجموع مسطحي الخمسة في الثالثة والسبعة في التسعة اي ثمانية
وسبعين بستة وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والسبعة في العشرة
اي ثمانين بثمانية وعن مسطحي الخمسة في الواحد والسبعة في الاحد
عشر اي اثنين وثمانين بعشرة والضابطة في التفاوت ههنا انه دائما
بقدر ضعف التفاضل بين العددين والحاشية البعيدة **ومنها**
كون ضعف مربعي كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الثانية من النازلة
في رابعتها مسطح نظيريهما من الصاعدة بستة عشر وعن مجموع
الثانيتين في الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيهما في السادسة
باربعة وعشرين فان ضعف مربع التسعة مثلا ثمانية وتسعون
وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والتسعة في الاحد
عشر اي مائة واربعة عشر بستة عشر وعن مسطحي الخمسة في الاثنين
والتسعة في الاثني عشر اي مائة وثمانية عشر بعشرين وعن مسطحي
الخمسة في الواحد والتسعة في الثلثة عشر اي مائة واثنين وعشرين
باربعة وعشرين والضابطة في التفاوت ههنا انه دائما بقدر مضروب
الاربعة في قدر التفاضل بين العدد والحاشية البعيدة **ومنها**
كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح النازلة الثالثة
في الخامسة مع مسطح نظيريهما من الصاعدة بثلثين وعن مجموع مسطح
الثالثتين في السادسة بستة وثلثين وعن مسطحيهما في السابعة
باثنين واربعين فان ضعف مربع الثمانية مثلا مائة وثمانية
وعشرون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والاحد
عشر في الثلثة عشر اي مائة وثمانية وخمسين بثلثين وعن مسطحي
الخمسة والاثنين والاحد عشر في الاربعة عشر اي مائة واربعة
وستين بستة وثلثين وعن مسطحي الخمسة في الواحد والاحد عشر
في الخمسة عشر اي مائة وسبعين باثنين واربعين والضابطة

ضابطة المعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطحي مفروضين من طرفي العدد

ضابطة المعرفة وقدر نقصان الضعف المذكور عن مجموع آخر غير المجموعين الاولين

في التفاوت ههنا انه دائما بقدر مضروب الستة في قدر التفاضل
بينه وبين البعيدة والقانون الشامل لهذه الضابطة والسابقة
عليها ان التفاوت في كل منهما بقدر مضروب ضعف التفاضل بين
العدد والحاشية القريبة في نصف التفاضل بينه وبين البعيدة
ومنها كون مربع كل عدد مساويا لمسطح حاشيتيه المتقابلتين مع
مربع الفضل بين العدد واحدى الحاشيتين فان مربع الاربعة
مثلا ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة والخمسة مع الواحد ولمسطح
الاثنين والستة مع الاربعة ولمربع الواحد والسبعة مع التسعة
ومنها كون مربع كل عدد مساويا لحاصل جمعه مع كل ما تحته الى الواحد
مساويا ومعكوسا وبعبارة اخرى لحاصل جمعه مع ضعف كل ما تحته
الى الواحد فان مربع الخمسة مثلا خمسة وعشرون وحاصل جمعه مع ا
الاربعة والثلثة والاثنين والواحد مرتين هو ايضا خمسة وعشرون
ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد عليه واحد وضرب المجموع في
نصف مربع العدد او نصف المجموع في تمام مربعه كان الحاصل مساويا
لمجموع مضروبه في نفسه وفي جميع ما تحته الى الواحد فان الاربعة مثلا
اذا زيد عليها واحد صارت خمسة وحاصل ضربها في الثمانية او
ضرب اثنين ونصف في الستة عشر اربعون وهو مساو لمجموع
مضروب الاربعة في نفسها ثم في الثلثة ثم في الاثنين ثم في الواحد
ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب في عدد اخر ثم قسم عليه يكون
مضروب الحاصل في الخارج مساويا لمربعه فان الثلثة مثلا اذا ضربت
في الاربعة كان الحاصل اثني عشر واذا قسمت عليها كان الخارج
ثلثة ارباع ومضروب ثلثة ارباع في الاثني عشر تسعة وهي
مساوية لمربع الثلثة ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم على عدد
اخر ثم قسم الاخر عليه وضرب مجموع الخارجين في مسطحهما كان الحاصل
مساويا لمجموع مربعيهما فان العشرة مثلا اذا قسمت على الخمسة
خرج اثنان واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف ومضروب اثنين
ونصف في مسطح العشرة والخمسة اي الخمسين مائة وخمسة وعشرون
وهو مساو لمجموع مربعيهما ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين
وربع كل منهما وزيد على المجموع مسطح احد القسمين في ضعف الاخر كان

قانون شامل للقاعدتين السابقتين

الحاصل مساويا لمربعه فان السبعة مثلا اذا قسمت بثلثة واربعة
وربع ثلثة فصارت تسعة وربع اربعة فصارت ستة عشر فاذا
زيد على مجموعهما مسطح الثلثة في ضعف الاربعة او مسطح الاربعة في
ضعف الثلثة اي اربعة وعشرون صار للمجموع تسعة واربعين
وهو مساو لمربع السبعة ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم بمختلفين
كان مسطحهما ناقصا عن مربع نصف العدد بقدر مربع الفضل بين
النصف واحد القسمين فان مسطح الستة والاثنين من قسمي الثمانية
اثني عشر وهو ناقص عن الستة عشر بقدر مربع الاثنين ومنها كون
كل عدد بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم اضيف الى الباقي كسره
الذي مخرجه اقل من مخرج الكسر المفروض بواحد كان المجموع مساويا
للعدد واذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط عن المجموع كسره الذي مخرجه
اكثر من مخرج الكسر المفروض بواحد كان الباقي مساويا له فان العشرة
مثلا اذا اسقط خمسها اي الاثنان صارت ثمانية ثم اذا زيد
ربع الثمانية عليها صارت عشرة وكذا اذا زيد عليها الاثنان واسقط
سدس الاثني عشر منه ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت
منه عدة من اجزائه ثم زيد على الباقي تلك العدة من جزئه الذي
يكون مخرجه اقل من مخرج الاول بعدد الاجزاء المسقطة او عكس
الامر كان الحاصل او الباقي مساويا للعدد فان العشرين مثلا اذا
اسقطت منه ثلثة اخماسه بقي ثمانية فاذا زيدت على
الباقي ثلثة امثال نصفه الذي مخرجه اقل من مخرج الخمس بثلثة
صار عشرين واذا زيدت عليه ثلثة اخماسه حصل اثنان
وثلثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثة اثمانه بقي عشرون
ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه بعض اجزائه بعدة هي
اقل من مخرجه بواحد ثم ضرب الباقي في المخرج كان الحاصل مساويا
للعدد فان الخمسة عشر مثلا اذا اسقطت منه اربعة اخماسه بقي
ثلثة فاذا ضربت الثلثة في مخرج الخمس كان الحاصل خمسة عشر
ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه عدة من اجزائه
واسقطت من الواحد ايضا تلك الاجزاء وزيدت عليه عدة
من احد الاجزاء وعلى الواحد ايضا مثلها وقسم الحاصل الاول

على الثاني كان الخارج مساوياً للعدد فان الاثني عشر مثلا اذا اسقطت
منه ثلثة ارباعه بقي ثلثة واذا اسقطت منه ثلثة ارباعه
بقي ثلثة واذا اسقطت من الواحد ثلثة ارباعه بقي ربع وخارج
قسمة الثلثة على الربع اثني عشر واذا زيد عليه ربعه حصل خمسة
عشر وعلى الواحد ربعه حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر
عليه على الواحد والربع اثني عشر **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا
اخذ مع عدد اخر فوقه او تحته متصلا به في النظم الطبيعي او منفصلا
عنه بفاصلة قليلة او كثيرة كان المجموع مساوياً لمجموع حاشيتيهما
المتقابلتين قريبتين او بعيدتين فان السبعة مثلا اذا اخذت
مع الثمانية كان مجموعهما مساوياً لمجموع الستة والتسعة ولمجموع الخمسة
والعشرة وهكذا واذا اخذت مع الستة كان المجموع مساويا لمجموع
الخمسة والثمانية ولمجموع الاربعة والتسعة وهكذا واذا اخذت
مع العشرة او مع الخمسة كان المجموع على الاول مساويا لمجموع الستة
والاحد عشر ولمجموع الخمسة والاثني عشر وهكذا وعلى الثاني لمجموع الاربعة
والثمانية ولمجموع الثلثة والتسعة وهكذا الى الواحد والاحد عشر
وعند اول مراتب فقدان التحتانية في جميع الصور تستقل
الفوقانية بتلك المساواة كالاثني عشر في الصورة الاخيرة
على ما مر في نظيره فتذكر **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين
او اعداد في صورة كون الكل منتظما على النظم الطبيعي كان حاصل ضرب
نصف عدة الكل في مجموع طرفيه مساويا لحاصل جمع الجميع فان
مضروب نصف عدة الواحد الى العشرة اي الخمسة في مجموع طرفيها
اي الاحد عشر مساوٍ لحاصل جمع الواحد الى العشرة ومضروب نصف
عدة الثلثة الى الستة اي الاثنين في مجموع طرفيها اي التسعة مساوٍ
لجمع هذه الاربعة اي الثمانية عشر ومن هذه الخاصية اخذت القاعدة
المشهورة لاستخراج جمع الاعداد المنتظمة على النظم الطبيعي
فقيل القاعدة فيه ان يضرب مجموع طرفيها في نصف عدتها **ومنها**
كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر في صورة كون الكل
متفاضلا بعدد معين كان اذا اسقط من عدته واحد وضرب الباقي في
عدد التفاضل وزيد على الحاصل اول تلك الاعداد صار المجموع مساوياً

بيان اخذ القاعدة المشهورة لجمع الاعداد على النظم الطبيعي ٤

الاخرها

الاخرها فان الواحد والثلثة والخمسة والسبعة المتفاضلات باثنين
اذا اسقط من عدتها واحد وضرب الباقي اي الثلثة في قدر التفاضل
اي الاثنين وزيد على الحاصل الواحد الذي هو اول تلك الاعداد صار
المجموع سبعة وهو اخرها وان الاربعة والسبعة والعشرة المتفاضلات
بثلثة اذا اسقط من عدتها واحد وضرب الاثنان في الثلثة وزيدت
على الحاصل الاربعة صار عشرة ثم ان اول امثال هذه الاعداد اذا جمع
مع اخرها وضرب المجموع في عدتها فنصف الحاصل اي حاصل
جمع بعضها مع بعض عبارة اخرى اذا ضرب المجموع في نصف عدتها
فالحاصل اي جمع بعض المجموع ففي المثال الاول اذا جمع الواحد
والسبعة صار ثمانية وحاصل ضربها في الاربعة اثنان وثلثون ونصفه
ستة عشر لحاصل ضربها في الاثنين وفي المثال الثاني اذا جمع الاربعة
والعشرة وضرب الاربعة عشر في الثلثة حصل اثنان واربعون
ونصفه احد وعشرون لحاصل ضربه في الواحد والنصف ومن هذا
يعلم ان القاعدة المختصة في المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمة
على النظم الطبيعي كما مر شاملة لاستخراج جمع مثل هذه الاعداد المتفاضلة
ايضا فتدبر **ومنها** وهو مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين
او اكثر سواء كان الكل متصلا بعضها مع بعض على النظم الطبيعي او منفصلا
بعضها عن بعض بفاصلة قليلة او كثيرة او متصلا بعضها دون بعض
بشرط تساوي القرائن والنظائر في الاتصال او الانفصال كان مجموع
الحاشيتين المتقابلتين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها بقدر
ضعف كسره الذي يكون مخرجه موافقا لعدتها فان مجموع الحاشيتين
للاربعة والخمسة والستة اي العشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد
الثلثة اي الخمسة عشر بقدر ثلثيه ومجموع حاشيتي الثلثة والخمسة
والسبعة والتسعة اي الاثني عشر بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة
اي الاربعة والعشرين بقدر ربعيه ومجموع حاشيتي الثلثة و
الاربعة مع الستة والسبعة ومع التسعة والعشرة اي الثلثة عشر بالنسبة
الى مجموع هذه الستة اي التسعة والثلثين بقدر سدسيه ومجموع حاشيتي
الثلثة والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة مع الثلثة
عشر والاربعة عشر والخمسة عشر اي الثمانية عشر بالنسبة الى مجموع هذه

بيان شمول القاعدة المشهورة لجمع الاعداد المتفاضلة بعدد معين ٤

بيان خاصية غريبة تفطنا بها ٤

التسعة اى الاحد والثمانين بعدد التسعة وعلى هذا القياس قد تبين
بعده الخاصية ان لضعف مجموع حاشيتي امثال تلك الاعداد لكونه
بمنزلة كسر لها من مخرج عدتها اذا ضرب في تلك العدة يكون الحاصل
مساويا للحاصل جمع تلك الاعداد فقد تلخص بذلك قاعدة لطيفة
لاستخراج جمع الاعداد في المتصلات والمنفصلات والمختلطات
المرعي فيها تطابق القراين والنظاير حتى فيما مبدؤه الواحد فانه
وان لم يكن لمرتبة حاشية تحتانية لكن الفوقانية في هذه الصور
مغنية عنها بناء على ما مر من استعلا لها عند فقدان التحتانية ولما
كان مجموع حاشيتي كل عدة من الاعداد في جميع الصور موافقا لمجموع طرفيها
لحصول جبر قدر نقصان التحتانية من الطرف التحتاني بزيادة مثله في
الفوقانية على الفوقاني كان ضرب لضعف مجموع الطرفين ايضا في
عدة الاعداد المذكورة يجري مجرى ضرب لضعف مجموع الحاشيتين
في عدتها فيكون ضرب لضعفه فيها قاعدة اخرى لاستخراج جميع مثل
تلك الاعداد ولما كان مضروب لضعف عدد في عدد آخر ومضروب
مجموع تمام الاول في لضعف الثاني متوافقين دائما يكون ايضا مضروب
مجموع الحاشيتين الطرفين في لضعف عدتها مساويا للحاصل جمعها فعلم
بذلك ان القاعدة المختصة في المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمة
المنتظمة كما انها كانت ايضا جارية في استخراج جمع المتفاصلات على
ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر **ومنها** وهو ايضا مما تفطنا به كون
كل عدد بحيث اذا ضرب في لضعف متلوه او ضرب لضعفه في متلوه
يكون الحاصل مساويا لحاصل جمع الواحد الى متلوه على النظم الطبيعي
وكان كل من هذين الحاصلين مساويا لعدد التركيبات الثنائية المحتملة
مثلا في العدد فان كلا من مضروب الخمسة مثلا في لضعف الاربعة او بالعكس
ومجموع الواحد الى الاربعة عشرة وتلك العشرة مساوية للثنائيات
المحتملة في الخمسة تفصيلها الاول مع الثاني ثم مع الثالث ثم مع الرابع
ثم مع الخامس ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث
مع الرابع ثم مع الخامس ثم الرابع مع الخامس وتتفرع على هذه الخاصية
ثلث قواعد لطيفة احديها لاستخراج جمع الاعداد على النظم الطبيعي وهو
ان يجمع العدد الاخير مع مضروبه في لضعف متلوه او بالعكس وثانيتها

استخراج قاعدة اخرى منها لجمع الاعداد المذكورة ه

بيان شمول القاعدة المشهورة المختصة عند القوم بجمع الاعداد على النظم الطبيعي لجمع مثل هذه الاعداد ايضا ه

بيان خاصية غريبة اخرى مما تفطنا به ه

استنباط ثلث قواعد من الخاصية المذكورة لاستخراج عدة التركيبات الثنائية لكل عدد وغيره ه

وثانيتها لاستخراج عدة التركيبات الثنائية المحتملة في كل عدد وهي ان يضرب
العدد في لضعف متلوه او بالعكس وثالثها لاستخراج هذا المطلوب ايضا
وهي ان يجمع من الواحد الى متلو العدد **ومنها** وهو ايضا من سوانحنا كون
كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف متلوه ثم الى المجموع ثلثة امثال
متلو متلوه وهكذا بزيادة واحد في كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل
مساويا لمضعف مجموع مسطحات المتقابلين من تلك الجملة الى ان
ينتهي الى مسطح الوسطين ان كان العدد زوجا ولمضعف مجموع تلك
المسطحات مع زيادة مربع الوسط عليه ان كان فردا وكان كل من
هذين مساويا لعدد التركيبات الثلاثية المحتملة في العدد الزائد على
هذا العدد باثنين فان الاربعة مثلا سواء كان اضيف اليها ضعف
الثلثة ثم الى المجموع ثلثة امثال الاثنين ثم اربعة امثال الواحد او كان
ضعف مجموع مسطحها في الواحد ومسطح الثلثة في الاثنين تصير عشرين
وهو عدة تركيبات الثلاثية المحتملة في الستة وان الخمسة سواء
اضيف اليها ضعف الاربعة ثم ثلثة امثال الثلثة واربعة امثال
الاثنين وخمسة امثال الواحد او ضعف مجموع مسطحها في الواحد ومسطح
الاربعة في الاثنين ثم زيد على الجميع مربع الثلثة تصير خمسة وثلثين
وهو عدة التركيبات الثلاثية الممكنة في السبعة وتتفرع على هذه الخاصية
قاعدتان لاستخراج عدة المحتملات الثلاثية لكل عدد اوليهما ان
ينقص من العدد اثنان ثم اضيف الى الباقي ضعف متلوه وثلثة امثال
متلو متلوه وهكذا الى الواحد وثانيتهما ان ينقص من العدد اثنان فان
كان الباقي زوجا ضعف مجموع مسطح المتقابلات منها وان كان
فردا اضيف الى ذلك مربع العدد الوسطاني **ومنها** وهو ايضا من
سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا ضرب في محتملات متلوه من
التركيبات الثنائية والثلاثية او الرباعية او غيرها وقسم الحاصل
على ما بقي بعد اسقاط اثنين من العدد ان كانت التركيبات ثنائية و
بعد اسقاط ثلثة منه ان كانت ثلاثية وعلى هذا القياس كان
الخارج مساويا لمحتملات العدد من تلك التركيبات فان الخارج
من قسمة مضروب الخمسة في الستة التي هي المحتملات الثنائية للاربعة
على الثلثة الباقية من الخمسة بعد اسقاط الاثنين منها

بيان خاصية غريبة من سوانحنا

استنباط قاعدتين من الخاصية المذكورة في استخراج المحتملات الثلاثية لكل عدد ه

بيان خاصية اخرى من سوانحنا ه

عشرة موافقة لاحتمالات الثنائية والخارج من قسمة مضروب الخمسة
في الاربعة التي هي المحتملات الثنائية للاربعة اي العشرين على الاثنين
الباقيين من الخمسة بعد اسقاط الثلثة منها عشرة موافقة لاحتمالاتها
الثلاثية ايضاً والخارج من قسمة مضروبها في الواحد الذي هو الاحتمال
الرباعي للاربعة على الواحد الباقي منها بعد اسقاط الاربعة خمسة موافقة
لاحتمالاتها الرباعية فتتفرع على هذه الخاصية قاعدة عامة مفيدة
لاستخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية الممكنة في كل عدد
هي ان يضرب العدد عند ارادة استعلام ثنائياته في ثنائيات
متلوه ثم يقسم الحاصل على ما بقي منه بعد اسقاط الاثنين وعند ارادة
استعلام ثلاثياته في ثلاثيات متلوه ثم يقسم على ما بقي منه بعد
اسقاط الثلثة وقس عليهما الرباعية والخماسية وغيرهما ثم انه مما
عرفت من مساوات الثنائيات للثلاثيات في الخمسة يمكنك
ان تتفطن بادنى تامل بان كل عدد اذا قسم بقسمين مختلفين كان عدة
تركيباته الموافقة لعدد احد القسمين مساوية لعدة الموافقة لعدد القسم
الاخر ففي السبعة تساوي الثنائيات مع الخماسيات والثلاثيات
مع الرباعيات وفي العشرة الثنائيات مع الثمانيات والثلاثيات
مع السباعيات والرباعيات مع السداسيات وعلى هذا القياس
ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب في متلوه وقسم الحاصل على مضروب
الواحد في تاليه كان الخارج مساويا لاحتمالات تركيباته الثنائية
واذا ضرب في متلوه والحاصل في متلو متلوه ثم قسم على مضروب
الحاصل من ضرب الواحد في تاليه في تالي تاليه كان الخارج
مساويا للثلاثيات وعلى هذا القياس الرباعيات والخماسيات
وغيرهما فان الستة مثلا اذا ضربت في الخمسة وقسم الثلثون على
الاثنين خرج خمسة عشر عدد احتمالاتها الثنائية ثم اذا ضرب الثلثون
في الاربعة وقسم المائة والعشرون على الستة خرج عشرون عدد
الثلاثية ثم اذا ضرب المائة والعشرون في الثلثة وقسم الثلثمائة
والستون على الاربعة والعشرين خرج خمسة عشر ايضا عدد الرباعية
وهكذا وهذه الخاصية ايضا اساس قاعدة لاستخراج عدة الاحتمالات
المذكورة في كل عدد فلاستعلام عدد كل عدد تركيب في كل عدد يوضع

استنباط قاعدة من الخاصية المذكورة عامة في استخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية لكل عدد ه

بيان احتمالات التركيبية من القسمين المختلفين لكل عدد ه

استنباط قاعدة لطيفة من خاصية اخرى لاستخراج عدة الاحتمالات التركيبية ه

جز اخر

جز اخر العدد لقدر سميه وجز اوله كذلك فيقسم حاصل ضرب اجزاء
الاول بعضها في بعض على حاصل ضرب اجزاء الثاني كذلك فيكون
الخارج موافقا للمطلوب هذا اذا كان المط عدد مطلق التركيبات المذكورة
من دون اعتبار الاوضاع المختلفة لكل منها باختلاف الترتيب فلو كان
المط جميع الاحتمالات عند اعتبار تلك الاوضاع لكان حاصلا
بمحض ضرب الاواخر بدون القسم على مضروب الاوائل فان عدد
الثنائيات بهذا الاعتبار في الستة ثلثون والثلاثيات مائة
وعشرون فهي قاعدة لطيفة لمثل هذا المطلوب وقد اشار اليه صاحب
عيون الحساب ره بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية
او غيرها تختلف حروفها قلنا لضرب الثمانية والعشرين عدد حروف
الهجاء في السبعة والعشرين فالحاصل وهو سبعمائة وستة وخمسون
عدد الثنائيات المطلوبة ومضروبه في الستة والعشرين وهو تسعة
عشر الفا وستمائة وستة وخمسون عدد الثلاثيات المطلوبة
ومضروبه في الخمسة والعشرين وهو اربعمائة واحد وتسعون الفا
واربعمائة عدد الرباعيات المطلوبة وعلى هذا القياس انتهى ثم
انه ره اشار الى قاعدتين لاستخراج المطلوب الاول ترجع
اوليهما الى ما ذكرناه بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية
الى غير ذلك لا يتفق مجموع حروف احديهما لمجموع حروف الاخرى
ولا يتكرر حرف في احديهما قلنا لقسم عدد الثنائيات المختلفة
الحروف على الاثنين او تجمع من الواحد الى سبعة وعشرين ليحصل
ثلثمائة وسبعون فهو عدد الثنائيات المطلوبة ولقسم عدد
المختلفة الحروف على الستة مضروب الاثنين في الثلاثيات
ولضرب احد الاعداد الثلثة التي هي ثمانية وعشرون وسبعة
وعشرون وستة وعشرون في نصف الاخر والحاصل في ثلث
الثالث او نصف او لضرب سدس احدهما في مسطح الاخرين
ليحصل ثلثة آلاف ومائتان وستة وسبعون فهو عدد
الثلاثيات المطلوبة ولقسم عدد الرباعيات المختلفة الحروف
على الاربعة والعشرين مضروب الاثنين في الثلثة في الاربعة
او لضرب احد الاعداد الاربعة التي هي الثمانية والعشرون والسبعة

قاعدة اخرى مستنبطة من الخاصية المذكورة لاستخراج جمع الاحتمالات الممكنة في كل عدد حتى الاوضاع المختلفة بحسب اختلاف الترتيب ه

نقل قاعدتين من كتاب عيون الحساب لاستخراج عدة مطلق التركيبات ه

في الثلاثة

والعشرون والستة والعشرون والخمسة والعشرون فى لضف الاخر
والحاصل فى ثلث الآخر والحاصل فى ربع الباقى ليحصل عشرون
الفا واربعمائة وخمسة وسبعون فهو عدد الكلمات الرباعية المطلوبة
وقس عليه مافوقه ونظايره انتهى ومما يناسب ذكره فى هذا المقام
طريق استخراج خصوص الاوضاع المحتملة بسبب اختلاف الترتيب
فى عدد كالاوضاع المختلفة المتصورة من هذه الجهة فى ترتيب كلمات
هذا البيت شفيع مطاع نبى كريم قسيم جسيم نسيم وسيم فنضرب
الاثنين فى الثلثة ثم الحاصل فى الاربعة وهكذا الثمانية فى هذا المثال
فيصير اربعين الفا وثلثمائة وعشرين وعلى هذا القياس ومنها
وهو الصناخ سوالحنا كون جميع الاحتمالات من الاحادى والثنائى
وغيرهما فى كل عدد بحيث اذا ضعف وزيد على المجموع واحد كان منطبقا
لجميع امثال تلك الاحتمالات فى العدد الذى فوقه على النظم
الطبيعى فان هذه الاحتمالات فى الاثنين ثلثة احادیان وثنائى
واحد وفى الثلثة سبعة احاديات ثلاثة وثنائيات مثلها وثلاثى
واحد وفى الاربعة خمسة عشر وفى الخمسة احد وثلثون وعلى هذا
القياس بالغا ما بلغ فاحفظها فانها قاعدة شريفة وضابطة لطيفة ومنها
انه مضروب كل عدد فى نفسه المعبر عنه اصطلاحا بمال العدد
موافق لثنائياته المختلفة مادة وصورة باضافة احتمالات ما
يمكن ان يحصل منها بتكرار المادة ومضروبه فى ماله المعبر عنه بكعب العدد
الثلاثياته كذلك ومضروبه فى كعبه المعبر عنه بمال ماله لرباعياته وعلى
هذا القياس وتوضيح ذلك ان القواعد التى مر ذكرها انما تفيد طريق
استنباط عدد احتمالات المواد المختلفة من اجزاء عدد خاص كمواد
التركيبات الثنائية او الثلاثية او غيرهما او تفيد طريق استنباط
عدد احتمالات الصور المختلفة فى مادة مخصوصة او تفيد طريق
استنباط كليهما معا وقد يحتاج المحاسب الى رابع هو طريق استنباط
ما يعتبر فيه مع الاحتمالات المذكورة احتمالات اخر حاصلة
من ملاحظة صور تكرر جزء واحد او اكثر وهذه الخاصية هى اساس
القاعدة المتكفلة لتحصيل ذلك فان الثنائيات المختلفة فى الحروف
الاربعة لا يجد مثلا بالاعتبار الاول ستة ولكل منها بالاعتبار الثانى

طريق استخراج الاوضاع المحتملة بسبب اختلاف الترتيب فى كل عدد ١٢

قاعدة مستنبطة من خاصية يستخرج بها جميع احتمالات التركيبة حتى الحاصلة من تكرر جزء واحد فى كل عدد ١٢

صورتان فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اثنى عشر وبعد الاحتمال
الرابع واضافة صور التكرار اى الالفين والبائين والجيمين والدالين
يرتقى عددها الى ستة عشر وهو مال الاربعة وان الثلاثيات المختلفة
فى حروفها بالاعتبار الاول اربعة ولكل منها بالاعتبار الثانى ست صور
فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اربعة وعشرين وبعد الاعتبار
الرابع واضافة صور التكرار كلا او بعضا يرتقى عددها الى الاربعة وستين
وهو كعب الاربعة وان الرباعى منها وان كان بالاعتبار الاولى واحدا لكنه
يرتقى عدد احتمالاته بحسب ساير الاعتبارات الى مائتين وستة
وخمسين وهو مال مال الاربعة وعلى هذا القياس فقد ظهر بما ذكرنا ان
احتمالات الامهات المختلفة للاشكال الرملية يرتقى عددها الى
خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين عدد مال مال الاشكال
الستة عشر وتوضيح ذلك ان الاحتمالات الرباعية للستة عشر
على ما عرفت من القواعد السابقة هى بالاعتبار الاول الف وثمان
وثمانمائة وعشرون ولكل منها بالاعتبار الثانى اربع وعشرون صورة
فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث ثلثة واربعين الفا وستمائة
وثمانين وبعد الاحتمال الرابع واضافة احتمالات صور التكرار
كلا او بعضا يزيد على هذه الاحتمالات احد وعشرون الفا وثمانمائة
وستة وخمسون يحصل ستة عشر منها بتكرار شكل واحد وهو ظاهر
ويحصل الف وستمائة وثلثون وثمانون منها بتكرار شكلين
حاصل ضرب احتمالات الثنائية للستة عشر اى المائتين و
الاربعين فى احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اى السبعة
ويحصل عشرون الفا ومائة وستون منها بتكرار ثلثة اشكال
حاصل ضرب الاحتمالات الثلاثية للستة عشر اى الثلثة الاف
وثلثمائة وستين فى احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار
اى الستة وقد اتضح ان جميع الاحتمالات المختلفة الممكنة الوقوع
بجميع الاعتبارات المذكورة فى الاشكال الرملية لا يزيد على
خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين وبهذا يمكن
ابطال ما توهمه الجهلة فيه كونه علما دالا على الامور الغيبية من اوضاع
العالم كما قررناه فى رسالة عليحدة حاصلها ان عدد اوضاع

لكن ظ

بيان عدد الاحتمالات المختلفة الامهات الاشكال الرملية ١٢

وجه كون تلك الاحتمالات سبعة [illegible]
[illegible]

اشارة الى بطلان ما توهمه الجهلة فى حقيقة علم الرمل ١٢

العالم يزيد على هذا العدد بلا شبهة فكيف يمكن ان يدل خصوص شيء
من احتمالاته على خصوص شيء من تلك الاوضاع فتدبر ومنها كون كل
عدد بحيث اذا اسقط منه واحد وضرب ثلثا الباقي في حاصل جمع
الواحد الى العدد على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا لمجموع حاصل
ضربه فيما تحته وما تحته فيما تحته وهكذا الى الواحد فان العشرة
مثلا اذا اسقط منها واحد وضرب ثلثا الباقي اي الستة في حاصل
جمع الواحد اليها اي الخمسة والخمسين يحصل ثلثمائة وثلثون وهو مساو
لمجموع حاصل مضروبات العشرة في التسعة والتسعة في الثمانية والثمانية
في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد وهي هذه الخاصية اساس قاعدة
لتحصيل جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد
كل في تاليه فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع ا
الواحد اليه على النظم الطبيعي فيما نقص عن هذا الحاصل بواحد كان حاصل
هذا الضرب مساويا لمجموع مجسمات الواحد الى ما تحت هذا العدد
بمعنى مضروب كل منها فيما فوقه ثم الحاصل فيما فوقه فان الثمانية مثلاً
اذا ضرب ما يحصل من جمع الواحد اليها اي الستة والثلثون في الخمسة
والثلاثين كان الحاصل جمع مجسم الواحد اي الستة حاصل ضربه في
الاثنين ثم في الثلثة مع مجسم الاثنين اي الاربعة والعشرين
حاصل ضربه في الثلثة ثم في الاربعة وهكذا الى مجسم السبعة اي خمسمائة
واربعة حاصل ضربه في الثمانية ثم في السبعة في التسعة وهذه الخاصية
هي اساس قاعدة لتحصيل جمع المجسمات الاعداد المتوالية ا
المبتدئة من الواحد بالمعنى الذي عرفت ومنها كون كل عدد بحيث
اذا زيد على مضعفه واحد وضرب المجموع في ثلث حاصل جمع الواحد
اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا لمجموع مربعات الواحد الى
هذا العدد فان الستة مثلا اذا زيد على مضعفها واحد كان المجموع ثلثة
عشر وحاصل ضربه في السبعة ثلث حاصل جمع الواحد اليه اي الاحد
والعشرين يكون احدا وتسعين وهو المجموع مربعات الواحد والاثنين
والثلثة الى الستة وهذه اساس قاعدة لتحصيل جمع مربعات
الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد ومنها كون كل عدد بحيث اذا
ضرب حاصل جمع الواحد اليه في نفس ذلك الحاصل يحصل ما

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مضروبات الاعداد المتوالية من الواحد كل في تاليه الى ان عدد مفروض ٩،

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مجسمات الاعداد المتوالية من الواحد الى كل عدد ٩،

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مربعات الاعداد المتوالية من الواحد الى كل عدد ٩،

مال وهي مجموع مكعبات الواحد اليه فان الخمسة مثلا يكون
حاصل جمع الواحد اليها خمسة عشر وحاصل ضربه في نفسه مائتان
وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مكعبات الواحد الى الخمسة
فهي اساس قاعدة لتحصيله ومنها كون كل عدد بحيث اذا نقص
من حاصل جمع الواحد اليه واحد وزيد خمس الباقي عليه وضرب
المجتمع في مجموع مربعات الواحد كان الحاصل مساويا لمجموع مال مال
الواحد اليه واحدا كان فان الستة مثلا اذا نقص من مجموع الواحد
اليها اي الاحد والعشرين واحد بقي عشرون فاذا زيد خمسه على
الاحد والعشرين صار خمسة وعشرين والحاصل من ضربه في
احد وتسعين مجموع مربعات الواحد اليه الفان ومائتان و
وخمسة وسبعون وهو مساو لمجموع مال مال الواحد الى الستة فهي
اساس قاعدة لتحصيله فتدبر فهي اثنتان وثلثون خاصية من
خواص مطلق العدد وهي لب ثمار رياحها وحريته ورب كهفها قوا
قوانا ومنفعة لا اخالها مجتمعة في مصنف الى الآن فاحفظها فانها
من نوادر الزمان **النوع الثاني** وهو ما يكون عارضا لبعض اقسامه
الاولية او الثانوية او غيرهما فيحتاج بيانه الى تمهيد تقسيم العدد
الى اقسامه المشهورة فنقول ان العدد تارة ينقسم الى الزوج والفرد
من جهة انه ان صح له النصف كالاثنين والاربعة والستة فهو زوج
وان لم يصح كالثلثة والخمسة والسبعة والتسعة فهو فرد فالزوج
ان قبل التنصيف الى الواحد كالاثنين والاربعة والثمانية يسمى
زوج الزوج وان لم يقبل ذلك فاما ان ينصف اكثر من مرة واحدة
كالعشرين يسمى زوج الزوج والفرد واما ان لا ينصف الا مرة فقط
كالعشرة يسمى زوج الفرد هذا هو المشهور وقد زعم بعضهم ان الاثنين
ليس بزوج الزوج بل هو زوج الفرد فيحتاج تعريف زوج الزوج
على هذا الاصطلاح الى قيد يخرجه ثم الفرد ان عده عدد سوى الواحد
اي افناه اذا اسقط عنه مرتين او مرارا كالتسعة التي يعدها
الثلاثة وكالخمسة عشر التي يعدها الثلثة والخمسة يسمى مركبا
وان لم يعده سواه كالثلثة والخمسة والسبعة والاحد عشر
والثلاثة عشر يسمى اولا وربما يسمى اصم ايضا وتارة ينقسم الى المفرد

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مربعات الاعداد المتوالية من الواحد الى كل عدد ٩،

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع المكعبات من الواحد الى كل عدد ٩،

تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة

وجه تسمية المنطق والاصم

والمركب من جهة انه ان لم يتألف من مرتبتين او اكثر من المراتب
المشهورة كالخمسة فانه من الآحاد فقط وكالعشرين فانه من
العشرات فقط فهو مفرد وان تألف كاحد عشر ومائة و
ثلثة وعشرين فهو مركب وتارة ينقسم الى منطق الكسر
واصم الكسر من جهة انه ان صح له كسر من الكسور التسعة المشهورة
الملقبة بامهات الكسور كالاثنين الى العشرة وكالعشرين الى المائة
وكالمائتين الى الالف من المفردات وكالاثني عشر وكمائة وا
ثنين وثلثين من المركبات فهو منطق الكسر وان لم يصح له شيء من
تلك الكسور كالاحد عشر والثلثة عشر والسبعة والثلثين ومائة و
احد فهو اصم الكسر فالمنطق ان ساوى مجموع اجزائه العادة له
سواء كانت من الكسور التسعة بالنسبة اليه او غيرها كالستة
والثمانية والعشرين فان الاعداد المذكورة في الاول هي الواحد
والاثنان والثلثة والمجموع ستة وفي الثاني هي الواحد والاثنان
والاربعة والسبعة والاربعة عشر والمجموع ثمانية وعشرون فهو
مسمى بالعدد التام وان زاد على مجموع اجزائه كالتسعة فان اجزاءه
العادة له هي الواحد والثلثة فحسب والمجموع اربعة فهو مسمى بالعدد
الناقص وان نقص عن مجموع اجزائه كالاثني عشر فان اجزاءه هي الواحد
والاثنان والثلثة والاربعة والستة والمجموع ستة عشر فهو
مسمى بالعدد الزائد فاعتبر في تسمية الاخيرين حال اجزائهما كأنهما
اشعارا بان تلك الاجزاء للعدد هي المناط لاستحقاق توصيفه
بالزيادة والنقصان وتارة تنقسم الى منطق الجذر واصم الجذر
من جهة انه ان كان مساويا للحاصل ضرب عدد آخر في نفسه كالاربعة
المساوية لحاصل ضرب الاثنين في نفسه فهو منطق الجذر
وان لم يكن كذلك كالثلثة والخمسة فهو اصم الجذر والوجه
في التسمية ان الجذر بمعنى الاصل فكان الاول انطق ببيان اصله
الحاصل منه والثاني لم يسمع به فضلا عن الانطاق ولعل النكتة
في تلك المبالغة الاشارة الى عدم تحقق الجذر له اصلا كما
سيجيء بيانه والوجه في تسمية منطق الكسر واصم الكسر قريب من
ذلك ثم الجذر يقال له ايضا الضلع والمساحة والشيء في الجبر

وجه التسمية المتحابين

والمقابلة اذا ضرب في مجذوره الذي يقال له المربع والمال ايضا سمي
الحاصل كعبا وفي كعبه مال المال وفيه مال الكعب وفيه كعب الكعب ثم
يصير مالين وكعبا ثم احدهما كعبا ثم كل منهما كعبا وهكذا الى غير النهاية
هذا هو التقسيمات المشهورة للاعداد بحسب اعتبارها في انفسها
ولها تقسيمات اخر بحسب اعتبار اضافة بعضها الى بعض فان العددين
ان كان الاقل منهما يعد الاكثر كالاثنين والاربعة وكالثلثة و
والتسعة سميا متداخلين وان لم يعده فان كان ثالث سوى
الواحد يعدهما كالاربعة والستة اللذين يعدهما الاثنان وكالتسعة
والاثني عشر اللذين يعدهما الثلثة سميا متوافقين والكسر الذي
يكون الثالث مخرجه كالنصف والثلث في المثالين يسمى
وفقهما وان كان لا يعدهما سوى الواحد سميا متباينين ثم ان العددين
المشتمل كل منهما على الاجزاء العادة له ان كان مجموع اجزاء احدهما
حتى الواحد مساويا لمجموع اجزاء الاخر كالتسعة والثلثين مع الخمسة
والخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر سميا متعادلين
وان كان المجموع المذكور من كل منهما مساويا لنفس الاخر ولا محالة
يكون احدهما زائدا والاخر ناقصا كالمائتين والعشرين مع
المائتين والاربعة والثمانين سميا متحابين فيسمى الاقل وهو الزائد
عدد المحب والاكثر وهو الناقص عدد المحبوب والوجه في
التسمية ان الجهلة القائلين بتأثيرات نقوش الاعداد
الموضوعة في الالواح على وجه خاص كانوا يتوسلون بنقش
هذين العددين لتحصيل المحبة بين الشخصين قال الدواني في
انموذجه انهم ذكروا انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من
فضة او ذهب او غيرهما ونقش فيه مربع وفقه مائتان و
عشرون وعند آخر خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع وفقه
مائتان واربعة وثمانون فان من عنده المربع الثاني يحبه من عنده
المربع الاول ويميل اليه وذكر افلاطون انه اذا اتفق ان يكون
عند احد العدد الاقل من اي جنس كان وعند الاخر العدد الاكثر
من ذلك الجنس يقع المحبة بينهما بهذا الطريق والسر في تعيين العدد
الاقل للمحب ان المحب انقص من المحبوب من حيث انه محتاج اليه

ومشتاق اليه فناسب الانقص المحب والاكثر المحبوب انتهى ولا يخفى
ان الظاهر عدم حصرهم تلك الخاصية فى خصوص ذينك العددين
لعدم انحصار المتحابين فيهما فينبغى ان يقال بدلهما الاقل والاكثر على
طبق ما نقل عن افلاطون ليشمل المراتب الاخر منهما ايضا وبعد تمهيد
هذه التقسيمات **نقول** من جملة هذا النوع ان الزوج مطلقا اذا ضرب
فى اى عدد صحيح يكون الحاصل زوجا دائما وايضا اذا اسقط منه او
زيد عليه عدد كان الباقى والمجموع تابعا للساقط والزائد فى
الزوجية والفردية وهاتان الخاصيتان سر بعض للطرق فى استخراج
الخاتم عدد المكتوم فى الواحد الكفين بان يقال للكاتم خذ لما فيه
الخاتم عددا زوجا وللخالية عددا فردا او بالعكس ثم يقال اضرب
عدد اليمين فى زوج واجمع الحاصل مع ما فى اليسار واخبر عن الجميع
فان المخبر عنه ان كان فردا على الاول او زوجا على الثانى فهو فى اليمين
والا فهو فى اليسار وبمثل ذلك يعرف اذا كتم فى احدى الكفين
شئ وفى الاخرى شئ اخر والوجه فى الجميع ظاهر بالتامل **ومنها**
ان عدد الافراد والازواج فى كل زوج متساوية دائما واما عكس
ذلك بان يكون كل ما يتساوى فيه عددهما كان زوجا فهو ايضا فى
المتناهى دون السلسلة الغير متناهية فرضا فانه وان كان من جهة
وجوب التشابك وامتناع توالى الفردين او الزوجين فى مطلق
مطلق السلسلة المنتظمة من الاعداد يلزم تساوى عددهما فيها مع
انقسام تلك السلسلة الى سلسلتين متساويتين سلسلة
الافراد وسلسلة الازواج لكن الانقسام بالمتساويين كذلك
او مطلقا ليس هو الانقسام الذى جعل مناطا لزوجية العدد بل تمام
المناط لها ما كان المقسم فيه واسطة حقيقية بين طرفيه وهو مستلزم للتناهى
للتناهى من الجانبين بل لا يمكن اتصاف مثل تلك السلسلة الغير المتناهية
بشئ من الفردية والزوجية اصلا بسبب انه يستلزم ذلك الاتصاف
كونها على حد خاص ومرتبة معينة من مراتب العدد وهو من ملزومات
التناهى فيلزم خلاف الفرض فتبين بما اوضحنا ان ما استند
بعض مشاهير المتاخرين فى ابطال التسلسل لاثبات الواحد تعالى
من لزوم اجتماع الزوجية والفردية المستحيل بديهة على هذا التقدير

بيان بعض طرق استخراج المكتوم من الخاتم او عدده فى احدى الكفين ٩

بالانقسام المذكور ولفرض اسقاط واحد منها فقرره فى بعض تصنيفاته
بقوله لو لم يوجد الواجب لذاته وجدت سلسلة غير متناهية من
الممكنات لكنه محال لاستلزامه ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو
هو باطل ضرورة بيان اللزوم انه لو وجدت سلسلة كذلك كان لها
مبدا يتعين بعض من احادها بانه واقع فى المراتب الفردية كالاول
والثالث والخامس وبعضها منها بانه واقع فى المراتب كالثانى
والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاول
واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى بقسمين متساويين
فكانت زوجا اذ لا نريد به الا المنقسم بمتساويين مطلقا واذا اسقط
واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون
زوجا لعين ما قلنا انفا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد
على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الاخر
فلا يصلح للتنصيف انتهى من الحيالات السطحية المبنية على توهم
ان السطحية كل جملة من الاحاد متناهية او غير متناهية يعرضها عدد
معين وهو ممنوع بل باطل بالضرورة الحاكمة بتناهى كل مرتبة معينة
من الاحاد فظهر ايضا حال ما ادعى ضرورية فى تقرير برهان اخر له على هذا
المطلب الشريف بقوله لو انحصر الموجود فى الممكن لذهبت السلسلة الى
غير النهاية لكن وجود الاحاد الغير المتناهية محال مطلقا لانها لو وجدت
لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة فى الواقع معينة
الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد
معدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة
وهكذا الطبقات مرتبة العدد الذى متنازلة ويوجد فيها واحد
البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذى للكل السلسلة
وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة
بين الحاصرين والمتشبث بذيل الجدال والعناد يمنع استحالة
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين مطلقا ودفعه ظاهر على اللبيب
وهذا البرهان تفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم يكن
مرتبة ايضا انتهى ثم العجب انه التفت فى هذا المقام الى الاشارة
الى دفع منع استحالة مطلق انحصار ما لا يتناهى مع ان احتمال

ابطال الخوارزمية عروض عدد معين لكل جملة موجودة على الاطلاق ٩

الی رفع منع استحالة مطلق انحصار ما لا یتناهی مع انه احتمال بعید
جدا ولم یلتفت الی احتمال المنع الذی ذکرناه اصلا مع ان الظاهر
ظهور وروده هو الوجه فی ان القوم الی زماننا لم یسلکوا فی ابطال
التسلسل مثل هذا الطریق الواضح المتبادر الی جمیع الاذهان بل تمسکوا
فیه باشکال التطبیق والتضایف فتأمل ومنها ان الزوج ان کانت
بحیث اذا اسقط منه واحد کان الباقی فردا غیر الواحد لا یعدّه
سواه فیکون اولا لا محالة یکون مساویا لمجموع الاجزاء العادّة لمربع
ذلک الاول وان کان بحیث اذا اسقط منه ثلثة کان الباقی
اولا یکون مساویا لمجموع اجزاء ضعف ذلک الاول کالاربعة
فان الباقی منها بعد اسقاط الواحد ثلثة وهی فرد اول فتکون
مساویا لمجموع اجزاء مربعها ای التسعة وکالستة فان الباقی منها
بعد اسقاط الواحد خمسة وهی اول وبعد اسقاط الثلثة ثلثة
وهی ایضا اول فتکون مساویة لمجموع اجزاء مربع الخمسة ای الخمسة
والعشرین وایضا لمجموع اجزاء ضعف الثلثة ای الستة ومنها
ان کل زوج اذا ضرب نصفه فیما یتلوه یکون الحاصل مساویا لحاصل
جمعه مع سایر الازواج التی تحته فانه اذا ضرب نصف العشرة
ای الخمسة فی الستة حصل ثلثون وهو حاصل جمع الازواج من الاثنین
الی العشرة فیظهر من تلک الخاصیة ان قاعدة جمع الازواج ا
المتوالیة من الاثنین الی ای زوج هی ان یضرب نصف الزوج
الاخیر فی تالیه فیکون الحاصل هو المطلوب ولما کان عدة الازوا
الازواج المتوالیة من الاثنین تکون مطابقة لنصف الزوج الاخیر
دایما یکون ضرب العدة الازواج فی تالیها قاعدة اخری لتحصیل
جمعها فاذا قیل اجمع من الاثنین الی ستة ازواج ویضرب الستة
فی السبعة واذا قیل تسعة یضرب التسعة فی العشرة وهکذا ومنها
ان مضروب کل زوج زوج فی نفسه او فیما هو من نوعه یکون من نوعه
دائما فیظهر من هذه الخاصیة ان مال زوج الزوج وکعبه ومال ماله و
مال کعبه الی غیر النهایة من المنازل والمراتب کلها زوج الزوج
ومنها ان کل زوج زوج لعدّه جمیع ما قبله من نوعه ولا یعدّه من غیر نوعه
الا الواحد ویکون زاید دایما علی مجموع ما سبق علیه من نوعه باثنین

استنباط قاعدة لجمع الازواج المتوالیة من خاصیة ثابتة لکل زوج ٩،

استنباط قاعدة اخری لجمع الازواج المتوالیة من خاصیة اخری ٩،

استنباط ضابطة مفیدة من خاصیة

ذکر خواص زوج الزوج مستتبعة لفایدة جلیلة ٩،

وعلی مجموع ما یعدّه سوی الواحد بواحد فیظهر من هذه الخواص انه لا یمکن
ان یکون زوج زوج من الاعداد التامة المعتبرة فیها المساواة لاجزائها
ولا من الاعداد الزایدة التی تعتبر فیها زیادة اجزائها علیها فیکون دائما
من الاعداد الناقصة وایضا یظهر انه اذا ارید جمع تلک الازواج
الی زوج زوج مخصوص او ارید جمع الواحد مع مضعفاته الی مضعف
مخصوص تکون القاعدة فیه ان یؤخذ زوج الزوج الذی بعده
وینقص منه اثنان علی الاول وواحد علی الثانی فالباقی هو المط
فان قیل اجمع تلک الازواج من الاثنین الی الاربعة والستین او
قیل اجمع الواحد مع جمیع مضعفاته الیه خذ المائة والثمانیة والعشرین
وانقص منه الاثنین فالباقی مساو لمجموع تلک الازواج
او انقص منه الواحد فالباقی مساو لمجموع الواحد مع مضعفاته
الی العدد المفروض ومنها ان کل زوج زوج اذا اسقط منه اثنان
یکون الباقی زوج الفرد کالثمانیة والستة عشر یبقی منهما بعد اسقاط
اثنین ستة واربعة عشر وکل منهما زوج الفرد ولا یصح العکس فان
الثمانیة عشر مثلا هو زوج الفرد ولا یصیر بانضمام الاثنین زوج الزوج
ویظهر من هذه الخاصیة مع ما تقدم من زیادته دائما علی مجموع السابقة
علیه من نوعه باثنین ان کل ما یحصل من جمع تلک الازواج یکون
زوج الفرد دائما فتدبر ومنها ان زوج الزوج ان کان بحیث
اذا اسقط من مضعفه واحد کان الباقی فردا اولا یکون حاصل
ضربه فی هذا الاول عددا تاما کالاثنین اذا اسقط من مضعفه واحد
بقی ثلثة وهی اول فحاصل ضربه فیها ستة وهی عدد تام
والاربعة اذا اسقط من مضعفها واحد بقی سبعة وهی اول فحاصل
ضربها فیها ثمانیة وعشرون وهو ایضا تام فالقاعدة لتحصیل العدد
التام ان یضرب زوج الزوج فی مضعفه الا واحدا بشرط کونه
اولا فیکون الحاصل هو المط وقد نظمها الدوانی فی انموذجه فقال
چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج کم واحد بود مضروب ایشان
تام ورنی ناقص و زاید والشیخ البهائی ره ذکر فی الخلاصة قاعدة
اخری لتحصیله بقوله فاجمع اعدادا متوالیة من الواحد علی الصف
التضاعیف فالمجموع ان کان لا یعدّه غیر الواحد فاضربه فی آخرها فا

استنباط قاعدتین شریفتین من الخواص المذکورة ٩،

خاصیة لزوج الزوج یظهر منها مع بعض ما تقدم ان الحاصل من جمعه فی جمیع المراتب هو زوج الفرد ٩،

خاصیة یظهر منها قاعدة لتحصیل العدد التام ٩،

خاصية يظهر منها قاعدة استخراج المتعادلين

فالحاصل تام مثالها جمعنا الواحد والاثنين والاربعة وضربنا السبعة
في الاربعة فالثمانية والعشرون عدد تام انتهى وقد نظمها فقال
از تضعيفات واحد فرد اول گر کنی حاصل تام از ضرب آن
در زوج اخر میشوی واصل ومنها ان كل زوج انقسم تارة الى عددين
اولين وتارة الى الاولين اخرين يكون الحاصل من ضرب احد جزئيه
الاولين في نظيره والحاصل من ضرب احد جزئيه الاخرين في
نظيره عددين متعادلين مثاله قسمنا ستة عشر تارة الى ثلثة
وثلثة عشر وتارة الى خمسة واحد عشر وكل من تلك الاقسام
الاربعة عدد اول فح يكون حاصل ضرب الاولين تسعة وثلثين
وحاصل ضرب الاخرين خمسة وخمسين وهما عددان متعادلان لان
اجزاء كل منهما سبعة عشر فالقاعدة في تحصيل المتعادلين
ان يؤخذ زوج على الصفة المذكورة ويقسم مرتين ويضرب كل منهم
في نظيره فالحاصلان هما المطلوبان

خاصية يظهر منها قاعدة لتحصيل العددين المتحابين ٩

ومنها ان زوج الزوج اذا ضرب
تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمع تارة مع نصفه وتارة
مع ضعفه وكان كل من الحاصلين او المجموعين بعد اسقاط الواحد منه فرد
اول ومع ذلك بعد ضرب احد هذين الفردين في الاخر وحصول فرد
ثالث كان مجموع الافراد الثلثة ايضا فرد اول فعند اجتماع هذه
الشروط يكون مضروب زوج الزوج المذكور في الفرد الثالث هو
اقل العددين المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة اكثرهما مثاله
اذا ضربنا الاربعة تارة في واحد ونصف صارت ستة وتارة في
ثلثة صارت اثني عشر والباقي بعد اسقاط الواحد من الاول خمسة ومن
الثاني احد عشر وكل منهما فرد اول وهكذا الحال اذا جمعناها تارة مع
الاثنين الذي نصفها وتارة مع الثمانية التي ضعفها ثم اذا ضربنا الخمسة
في الاحد عشر صارت خمسة وخمسين وهو الفرد الثالث ثم اذا جمعنا
هذه الافراد الثلثة صارت احدا وسبعين وهو ايضا فرد اول
فح مضروب الاربعة في الفرد الثالث اي مائتان وعشرون يكون
اقل المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة اي مائتان واربعة وثمانون
يكون اكثرهما فتبين ان القاعدة في استخراجهما ان يحصل اولا زوج
الزوج الذي على الصفات المذكورة ثم يضرب في الفرد الثالث

فيحصل

اشارة الى غفلة بعض الحاسبين من بعض الشرائط المعتبرة في طريق تحصيل المتحابين ٩

اشارة

فيحصل اقلهما ثم في مجموع الافراد فيحصل اكثرهما وقد غفل بعض مهرة اهل
الحساب كصاحب المفتاح وصاحب كنه المراد وغيرهما عن اعتبار
الشرط الاخير اي كون مجموع الافراد الثلثة فرد اول مخموا ان الثمانية
ايضا كالاربعة في امكان استخراج المتحابين منها بمثل ما ذكرنا مع
فقدان الشرط الاخير فيها وهذا خطأ فاحش يظهر للمتامل وقد ذكر صاحب
عيون الحساب ره في وجه خطائهم مفصلا ولما ظهر ان الثمانية
التالية للاربعة من تلك الزوج الازواج غير صالحة لان يستخرج
منهما متحابان ظهر انه ليس بين الاربعة والستة عشر عدد صالح
له وانما الصالح له بعد الاربعة هو الستة عشر لانا اذا ضربناه تارة في
واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمعناه تارة مع نصفه وتارة مع
ضعفه واسقطنا من الحاصل او المجموع واحدا بقي ثلثة وعشرون وسبعة
واربعون وهما فردان اولان ثم اذا ضربنا احدهما في الاخر حصل فرد ثالث
هو الف واحد وثمانون ومجموع هذه الافراد الثلثة الف ومائة
واحد وخمسون وهو ايضا فرد اول فح علمنا مضروب الستة عشر في
الفرد الثالث وهو سبعة عشر اعني الفا ومائتين وستة وتسعين
اقل المتحابين وفي مجموع الافراد المذكورة اعني ثمانية عشر الفا واربعمائة
وستة عشر اكثرهما فتبين ان المرتبة التي بين مرتبة العددين

اشارة الى البعض مراتب الاعداد خالية عن المتحابين

المستخرجين من الاربعة وبين مرتبة هذين العددين المستخرجين
من الستة عشر وهي مرتبة احاد الالوف لمرتبتي الاحاد والعشرات
خالية عن المتحابين ثم ما بعد الستة عشر من تلك الازواج الى غير
النهاية بعضها صالح لان يكون مادة لاستخراجها دون بعض من جهة
حصول الشرائط المذكورة وفقدانها فان الاثنين والثلثين والاربعة
والستين لا يصلحان لفقدان بعض الشرائط فيهما كما لا يخفى
على اهل الخبرة وانما الصالح بعد الستة عشر هو المائة والثمانية
والعشرون لكون الفردين الحاصلين اولا من اجزاء القاعدة المذكورة
فيه هما مائة واحد وتسعون وثلثمائة وثلثة وثمانون والفرد
الثالث هو ثلثة وسبعون الفا ومائة وثلثة وخمسون
ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة
وعشرون وكل من الاولين ومجموع الثلثة فرد اول فيبلغ اقل المتحابين

ذكر دقيقة مفيدة من افادات صاحب العيون

في تلك المادة الى تسعة الف وثلثمائة وثلثة وستين
الفا وخمسمائة واربعمائة وثمانين وفي اكثرهما الى تسعة الف الف
واربعمائة وسبعين وثلثين الفا وستة وخمسين وههنا دقيقة
نافعة افادها صاحب عيون الحساب رده لقوله ان احاد السلسلة
تضاعيف الاثنين ابدا يكون احد الازواج الاربعة على هذا الترتيب
الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية ثم الستة فلا يتولد المتحابان مما يكون
احاده الاثنين والاربعة لكون احاد مضروب الثلثة في الاول
ومضروب واحد الضعف في الثاني ابدا ستة وبعد اسقاط الواحد
من كل من الحاصلين يكون احاد ما بقي خمسة وما احاده الخمسة لا يمكن
ان يكون اول لكون الخمسة عادا له انتهى وفيه تنبيه للفائدة انحصار المادة
لاستخراج المتحابين بعد مرتبة الاحاد بالقاعدة المذكورة فيما يكون
احاده ستة او ثمانية ولكن لا مطلقا بل بشرط ان يحصل منه فرد
ان اولان من ان يجتمع ايضا من افراد الثلثة فرد اول ولفقدان
بعض هذه الشروط لا يوجد في بعض المراتب مع كون احاده احد العددين
العددين مادة لاستخراجها قال صاحب العيون وتحقيق استقرائي
فلم نجد عاشر الاربعة وهو قال صاحب الفائق اربعة وثمانون وتسعمائة
وهو ضعفه صالحين لذلك لكون الفرد الاولي المتولد من الاول
مسطح سبعة وثلثين في ثلثة وثمانين والفرد الثاني المتولد
من الثاني مسطح احد عشر في الف ومائة وسبعة عشر ولا رابع عشر لها
لكون الفرد الاول المتولد منه مسطح ثلثة وعشرين في الفين ومائة
وسبعة وثلثين هذا هو تمام الكلام في توضيح هذه القاعدة التي هي
الاصل المعتبر في هذا الباب وكل ما تجشمه القوم في هذا المقام وان
كان يرى في بادي النظر انه اصل اخر انما هو راجع اليه في الحقيقة عند
التامل ذكر صاحب نفايس الفنون ان الطريق في استخراجهما ان
ينقص من زوج زوج واحد ثم يضاف الى الباقي زوج الزوج الذي
قبله ثم ينقص من الباقي المذكور زوج الزوج الذي قبل زوج الزوج
الثاني فان كان كل هذه الاعداد الثلثة فردا اول ضرب الثاني في
الثالث ثم الحاصل في زوج الزوج الثاني ليحصل اصغر المتحابين
ثم زوج الزوج جمع حاصل ضرب الثاني في الثالث مع الثاني

نقل ما ذكر صاحب النفائس في طريق استخراج المتحابين

اشارة الى ان ما اخذ هنا الطريق هو الطريق الاول

والثالث وضرب المجموع في زوج الزوج الثاني يحصل اعظمهما مثاله
نقص من الثمانية واحد ثم الى الباقي اربعة ثم نقص منه اثنان
فحصل ثلثة افراد كل منها اول هي السبعة والاحد عشر والخمسة
فاذا ضرب الاحد عشر في الخمسة والخمسون في الاربعة يحصل
مائتان وعشرون وهو اصغر المتحابين ثم اذا جمع الخمسة والخمسون
مع احد عشر وخمسة وضرب المجموع وهو الاحد والسبعون
في الاربعة يحصل مائتان واربعة وثمانون وهو اعظمهما انتهى
بمضمونه ولا يخفى ان ما سمي في هذا الطريق بزوج الزوج الثاني هو
ما جعل في القاعدة الاولى مادة فما هو المادة في هذا الطريق بالنسبة
الى تحصيل مطلوب مخصوص يكون دائما ضعف ما هو
المادة فيها ففي الاولى جمع ما جعل مادة مع ضعفه تارة ومع ضعفه
اخرى ثم اسقط الواحد من حاصل كل منهما لتحصيل الفردين الذين
هما المناط في هذا الباب وههنا جمع الضعف المذكور بعد اسقاط
واحد منه مع نصفه تارة واسقط منه مع اسقاط الواحد نصف
نصفه اخرى للتحصيل المذكور فالاختلاف بينهما انما هو في التعبير
نعم اشترط ههنا اولية الفرد الثاني بعد اسقاط الواحد من
الضعف المذكور الذي هو المادة في هذا الطريق وفي الاولى اشترط
بدل ذلك اولية الفرد الحاصل من جمع الفردين مع مضروبهما
ولعل الوجه هو التلازم المعلوم بين تينك الاوليين الا بل التجربة
من جهة البرهان او العمل فتأمل وقال صاحب العيون رده بعد
تقرير القاعدة الاولى سنح لي طريق اخر ناخذ من سلسلة التضاعيف
الستة على نسبة الضعف عددين متواليين اذا نقص واحد من كل
منهما واحد بقيا فردين اولين فنضرب احد ذينك الفردين في
الاخر فيحصل فرد ثالث فان كان الافراد الثلثة جميعا فردا اول
انضرب ثلث اكثر ذينك العددين المأخوذين او ثلثي اقلهما في
الفرد الثالث ليحصل اقل المتحابين وفي الفردين الاولين وتزيد الحاصل
على الاقل ليحصل اكثرهما مثاله وجدنا مائة واثنين وتسعين وثلثمائة
واربعة وثمانين المتواليين من تلك السلسلة صالحين لذلك
ولعد نقصان الواحد من كل بقي مائة واحد وتسعون وثلثمائة وثلثة

نقل ما افاده صاحب العيون في طريق استخراج المتحابين

وثمانون الاولان ومسطحهما ثلثة وسبعون الفا ومائة وثلثة وخمسون
الفرد الثالث ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة
وسبعة وعشرون وهو فرد اول وكان ثلث الاكثر مائة وثمانية
وعشرين ضربناه في الفرد الثالث حصل اقل المتحابين وهو تسعة
الف الف وثلثمائة وثلثة وستون الفا وخمسمائة واربعة
وثمانون ثم ضربناه في مجموع الفردين الاولين وهو خمسمائة واربعة
وسبعون حصل ثلثة وسبعون الفا واربعمائة واثنان وسبعون
زدناه على الحاصل الاول حصل تسعة الف الف واربعمائة وسبعة
وثلثون الفا وستة وخمسون وهو اكثرهما انتهى ولا يخفى عليك
بعد التأمل والتفطن بان مضروب كل من تلك الازواج في واحد
ونصف او في ثلثة وكذا مجموعه مع نصفه او مع ضعفه منطبق
دائما على احد من سلسلة تضاعيف الستة فاخذ عددين متوالين
من هذه السلسلة بمنزلة اخذ حاصلي الضربين او الجمعين المذكورين
بالنسبة الى عدد من سلسلة الازواج المذكورة واخذ ثلث اكثر
ذينك المتواليين او ثلثي اقلهما بمنزلة اخذ العدد المذكور ان هذا
الطريق ايضا ماخوذ من تلك القاعدة بنحو من التصرف فتامل
ثم لا يخفى عليك بعد الاطلاع على محل اختلاف الطرق المذكورة ان
مطرح الانظار في هذا المقام انما هو كيفية تحصيل الفردين الاولين من
الازواج المذكورة او ما في حكمها فانه بعد تحصيلهما لا بد من ضرب احدهما
في الاخر ليحصل الفرد الثالث وعند حصول تلك الافراد الثلثة
يسهل تحصيل المط وقد سنح لنا في هذا المقام طريقان مشتملان
على مسلكين غريبين في كيفية تحصيل الفردين الاولين ان لم
يكونا احسن من الطرق المذكورة فارجو ان لا يكونا بادون منها وعهدة
التميز على ذمة اهل الانصاف من ارباب الخبرة اما الطريق الاول
فهو ان يوخذ زوج من تلك الازواج ويضاف بعد اسقاط واحد
منه الى مضعفه فلا محالة يحصل فرد ثم يضعف هذا الفرد ويضاف
اليه واحد فيحصل فرد ثان ثم يضرب احد الفردين في الاخر فيحصل فرد
الثالث ثم يجمع الاولان مع الثالث فيحصل فرد رابع فاذا كان
كل ما سوى الثالث من تلك الافراد فردا اول يكون حاصل ضرب

ع
ارى زيادة الى امكان ارجاع
هذا الطريق ايضا الى الاول

طريقان انيقان من سوانح
في تحصيل المتحابين

مضعف زوج الزوج المذكور في الثالث اقل المتحابين وفي الرابع اكثرهما
مثاله ان اخذنا الاثنين اضفنا بعد اسقاط واحد منه الى الاربعة صار
خمسة وهي الفرد الاول ثم ضعفنا الخمسة واضفنا اليها واحدا
صارت احد عشر وهو الفرد الثاني ثم حصلنا بالضرب والجمع المذكورين
الثالث والرابع وتمّ العمل واذا اخذنا الثمانية اضفناها
بعد اسقاط واحد منها الى الستة عشر صارت ثلثة وعشرين وهو
الفرد الاول ثم ضعفناه واضفنا اليه واحدا صارت سبعة واربعين
وهو الفرد الثاني ثم حصلنا الثالث والرابع وتمّ العمل وعلى هذا
القياس ولا يذهب عليك ان المادة على هذا الطريق بالنسبة
الى كل مطلوب موافقة دائما لنصف المادة على الطريق المشهور
ولربعها على طريق صاحب النفائس ولثلث احد المادتين
وسدس الاخرى على طريق صاحب العيون فتستخرج المرتبة
الاولى من المتحابين بهذا الطريق من الاثنين وبالطرق المذكورة اما
من الاربعة واما من الثمانية واما من الستة والاثنى عشر وهكذا النسبة
في ساير المراتب فيمكن ان يعد هذه الخصوصية باعتبار قلة المادة
من جملة مرجحاته على غيره واما الطريق الثاني فتقريره انه لا شك
في انه يحصل من تضاعيف الواحد سلسلة من الازواج مبدؤها
الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية وهكذا فاذا اردنا على ضعف مبدا
السلسلة المذكورة واحدا ثم على ضعف الحاصل واحدا وهكذا
يحصل سلسلة اخرى من الافراد مبدؤها الخمسة ثم الاحد
عشر ثم الثلثة والعشرون وهكذا فكل من احاد السلسلتين
نظير في الاخرى موافق له في المرتبة اذا تمهد ذلك فنقول الطريق
في تحصيل المتحابين ان ناخذ من مراتب السلسلة الثانية فردين
متواليين اولين فيكون لا محالة مضروبهما ومجموعهما مع مضروبهما
ايضا فردين اخرين فاذا كان الرابع ايضا اول كالاولين ناخذ
من السلسلة الاخرى الزوج الذي هو نظير الثاني من تلك الافراد
نضربه في الفرد الثالث اقل المتحابين وفي الرابع اكثرهما والمثال
ظاهر فلا نطول الكلام به فتدبر ثم انه لما انجر الكلام في بيان
هذا المرام الى هذه الغاية ناسب ههنا ذكر ما افاده الفاضل

ذكر ما افاده الدواني في طريق استخراج
المتحابين مع ما يرد عليه

الدوانی فی انموذجه فی هذا المقام علی سبیل الانموذج لاولی الابصار
فانه ما نقل ان الاعداد المتحابة هی کل عددین تکون کسور کل منهما
مساویة للاخر مثل مائتین وعشرین ومائتین واربعة وثمانین
قال وطریق استخراج هذین العددین هو ان یؤخذ زوج الزوج
کالاربعة فی هذا المثال ویزاد علیه واحد فیصیر خمسة ثم یضرب
الخمسة فی زوج الزوج السابق علیه وهو الاثنان فی هذا المثال
لیصیر عشرة فیزاد علیه واحد لیصیر احد عشر فیضرب فی الخمسة لیصیر خمسة
وخمسین ثم یضرب هذا فی الاربعة لیصیر مائتین وعشرین وهو
عدد المحب ثم یجمع الخمسة مع احد عشر لیصیر ستة عشر لیضرب
فی الاربعة لیصیر اربعة وستین لیضمه الی عدد المحب مائتین
واربعة وثمانین وهو عدد المحبوب انتهی وفیه ما فیه اذ لو کان
المراد ذکر طریق استخراج خصوص هذین العددین المذکورین
علی سبیل المثال من جملة نوع المتحابین فما الفایدة فیه بعد ذکرهما
بخصوصهما وما القصد فی الاشعار بان ذکر الاربعة والاثنین وغیرهما
ههنا علی سبیل التمثیل وما الاحتیاج الی هذا التطویل اذ یکفی ان یقال
لیضرب الاربعة فی الخمسة والخمسین لیحصل عدد المحب ثم لیضم
هذا العدد الی الاربعة وستین لیحصل عدد المحبوب ولو کان
المراد بیان طریق کلی وقاعدة عامة فظاهر انه لیس کذلک اذ
لا یکفی لتحصیل الفرد الاول فی سایر المراتب من سایر المواد
محض زیادة واحدة علی المادة کما اتفق ههنا فی مثال الاربعة
فصار خمسة ولا لتحصیل الفرد الثانی ضرب الحاصل فهو زوج
الزوج السابق ثم زیادة واحد علیه کما اتفق فیه فصار احد
عشر فان الفردین الاولین فی مادة الستة عشر مثلا علی ما عرفت
هما ثلثة وعشرین وسبعة واربعون بلا شبهة وانما الحاصل
من زیادة الواحد علی الستة عشر سبعة عشر ومن ضربه فی الثمانیة
التی هی زوج الزوج السابق مع زیادة واحد علیه مائة و
سبعة وثلثون واین هما من هذین وکذلک الحال فیما فرع
علیهما الی اخره وایضا لابد من اشتراط الاولیة للفردین الاولین
وکذا للرابع اولما هو یجری مجراه کما سبق لعدم انتظام القاعدة

خاصیة لزوج الفرد یظهر منها قاعدة لجمع تلک الازواج من مبدا ... الی اية مرتبة ریدت ٥

الکلیة بدونه علی ما عرفت ولا اشعار به اصلا فتدبر واعتبر ومنها ان
التفاضل بین کل زوج فرد وبین اخر من نوعه فی سلسلة النظم
الطبیعی یکون باربعة فان عد الاثنان من نوعه کما ذهب الیه البعض
علی ما مر یکون هو اول السلسلة وثانیها الستة وثالثها العشرة ورابعها
الاربعة عشرون وان لم یعد الاثنان منه کما هو المشهور یکون
الستة اولها والعشرة ثانیها وهکذا ثم ان کلا من تلک المراتب اذا
اضیف الیه الاثنان یکون مضروب نصف المجموع فی ربعه مساویا
لحاصل جمع الاثنین الیه فاذا اسقط الاثنان من المضروب المذکور
یکون الباقی مساویا لحاصل جمع الستة الیه فیظهر من ذلک قاعدة
لجمع تلک الازواج من مبدئها علی کل من الرایین فاذا سئل کم
حاصل جمع تلک الازواج الی ثمانیة عشر فالجواب خمسون
او ثمانیة واربعون فتدبر ومنها ان مجموع الازواج المتوالیة من
الاثنین الی ایة مرتبة زاید علی مربع عدتها بقدر تلک العدة ای
جذر المربع المذکور فان مجموع الاثنین والاربعة والستة اثنی عشر
وعدتها ثلثة والاول زاید علی مربع الثانی وهو تسعة بقدر ثلثة
هی جذرها فیظهر من ذلک ان القاعدة فی استعلام جمع تلک
الازواج ان یضاف عدتها الی مجذورها فان سئل کم حاصل جمع
الاثنین الی خمسة ازواج یکون الجواب ثلثین فانه مجموع الخمسة
الخمسة ومجذورها ومنها ان مجموع الافراد المتوالیة من الواحد الی
ایة مرتبة موافق لاحد المجذورات الصحیحة علی الترتیب فان
مجموع الواحد والثلثة اربعة وهی مع الخمسة تسعة وهی مع
السبعة ستة عشر فیظهر من ذلک قاعدة لاستعلام حاصل
جمعها هی ان یضرب عدتها فی نفسها فاذا سئل کم حاصل الواحد
الی سبعة افراد متوالیة یکون الجواب تسعة واربعین فانه
مضروب السبعة فی نفسها ومنها انا اذا وصفنا سلسلة من
الافراد المتوالیة علی وجه یکون فی کل مرتبة منها عدة من
تلک الافراد موافقة لعدة تلک المرتبة بان نضع فی اولی المراتب
منها الواحد ثم نضع فی ثانیتها الثلثة والخمسة ثم فی ثالثتها
السبعة والتسعة والاحد عشر ثم فی رابعتها الثلثة عشر الی التسعة

خاصیة للازواج المتوالیة یظهر منها قاعدة لاستعلام جمعها فی المراتب ٥

خاصیة للافراد المتوالیة یظهر منها قاعدة لاستعلام حاصل جمعها فی مراتبها ٥

خاصیة غریبة مفیدة لضابطتین کلیتین ٥

عشر ثم في خامستها الاحد والعشرين الى التسعة والعشرين وهكذا فيكون
ما في المرتبة الاولى وما في حاق كل من المراتب الوترية كالواحد والتسعة
والخمسة والعشرين مربعات الافراد المتوالية على الترتيب وهذا ظاهر
ويكون ايضا ما في المرتبة الاولى ومجموع كل ما في ساير المراتب و
ترية او شفعية مكعبات متوالية فان الواحد مكعب الواحد
ومجموع الثلثة والخمسة اى الثمانية مكعب الاثنين ومجموع السبعة
والتسعة والاحد عشر اى السبعة والعشرون مكعب الثلثة وهكذا
فيظهر من ذلك مساواة مكعب كل عدد لمجموع ما في مرتبة هذا
العدد في تلك السلسلة من الافراد الموافقة له في العدد لان مكعب
الاربعة مثلا وهو اربعة وستون مساو لمجموع الافراد الاربعة الواقعة
في المرتبة الرابعة من تلك السلسلة اى الثلثة عشر الى التسعة
عشر فيمكن استعلام كل منهما من العلم بالاخر ومنها ان كل فرد اول
سوى الواحد لا يمكن ان يطابق شيئا من المجذورات ولا شيئا
من المسطحات لوجوب عد كل جذر مجذوره وعد كل من العددين
مسطحهما والاول لا يعده الا الواحد فيعلم من اولية عدد كونه غير مجذور
ولا مسطح وبالعكس ومنها ان الاعداد المفردة تكون منطق الكسر
البتة فلا يوجد اصم الكسر الا في المركبات وايضا لا يكون عدد مفرد
في غير الاحاد الا ويصح منه النصف والخمس والعشر جميعا وقد يصح
منه غيرها ايضا كالستين فانه يصح منه مع ذلك الثلث و
الربع والسدس ايضا فاشتمل على الستة من الكسور التسعة و
التسعون ايضا كذلك الا انه يشتمل على التسع بدل الربع وليس
في مفردات العشرات سواهما بهذه المنزلة ولذا اعتبرهما اهل
الحساب فيما يحتاج الى التقسيمات كثيرا من اعمالهم نعم في مفردات
المأت يوجد اكثر اشتمالا منهما على تلك الكسور كالثمانية
المشتمل على ما اشتمل عليه الستون مع زيادة هي الثمن و
كالتسعمائة المشتمل على ما اشتمل عليه التسعون مع زيادة هي
الربع وفي مفردات احاد الالوف يشتمل ثمنية الاف على ما اشتمل
عليه التسعمائة مع زيادة هي الثمن فلا يفوت فيه من الكسور المذكورة
الا السبع واما تحقق مفرد مشتمل على جميعها فغير معلوم بالاستقراء

ضابطة اخرى مستنبطة من الاخيرة منها

بيان التلازم بين اولية العدد وكونه غير حاصل من ضرب عدد اخر في نفسه او في غيره ٥

والحاصل مع للجميع انما يوجد المركبات واقله الفان وخمسمائة وعشرون
ويعرف ذلك من جهة ان اقل مخارج كل كسر من الكسور المذكورة انما
هو في الاحاد فان الاثنين اقل مخارج النصف والثلثة اقل مخارج
كسرين معطوف احدهما على الاخر كالنصف والثلث مثلا يجب
ان نتفحص عن اقلهما اى عدد يعده كل من اقل مخرجيهما اى الاثنين
والثلثة وليس ذلك الا الستة واذا اشتغلنا بتحصيل اقل مخارج
هذين مع الربع ايضا يجب ان نجد اقل عدد يعده مع ذلك الاربعة
ايضا وليس ذلك الا الاثنى عشر والضابط في هذا المقام ما هو
المقرر بين الحساب من ملاحظة النسبة بين كل من تلك المخارج
مع غيره هل هي المباينة او الموافقة او المداخلة فعلى الاول يضرب
تمام احدهما في الاخر وعلى الثاني يضرب اقل ما يكون وفقا لاحدهما
في الاخر وعلى الثالث يكتفى بالاكثر ففي تحصيل اقل مخارج الكسور
التسعة يضرب اولا الاثنان في الثلثة لمباينتهما فتحصل الستة
ثم يضرب الستة في نصف الاربعة او بالعكس لتوافقهما في النصف
فقط فيحصل الستون ثم لتداخل الستة اثنى عشر ثم لتباين ا
الخمسة والاثنى عشر يضرب احدهما في الاخر فيحصل الستون
ثم لتداخل الستة في الستين يكتفى به ثم لتباين السبعة مع ا
الستين يضرب احدهما في الاخر فيحصل اربعمائة وعشرون
ثم لتوافق الثمانية معه في النصف والربع يضرب ربع احدهما
لكونه اقل الوفقين في الاخر فيحصل ثمانمائة واربعون ثم لتوافق
التسعة معه في الثلث يضرب ثلث احدهما في الاخر فيحصل
الفان وخمسمائة وعشرون ثم لتداخل العشرة فيه يكتفى به فهو
اقل المخارج لجميع الكسور التسعة وههنا طريق اخر هو ان ينظر
اولا في جميع المخارج المذكورة فيسقط ما هو داخل في غيره و
يبدل عن احد المتوافقين بوفقه ثم يضرب الباقي بعضها في بعض
فيسقط الاثنان والاربعة لدخولهما في الثمانية ثم الثلاثة لدخولها
في الستة ثم الخمسة لدخولها في العشرة ثم يبدل عن الستة بالثلثة
لتوافقها مع الثمانية في النصف او بالاثنين لتوافقها مع التسعة
في الثلث ثم يسقط المبدل به مطلقا لدخوله في التسعة على الاول

الثلث وهكذا فاذا اشتغلنا بتحصيل اقل مخارج

كلام في طريق تحصيل المخرج المشترك للكسور التسعة ٥

لها

في الثمانية على الثاني ثم يبدل عن الثمانية بالاربعة او عن العشرة
بالخمسة لتوافقهما في النصف فلم يبق من تلك المخارج حينئذ الا اربعة
متباينات هي اما الاربعة والسبعة والتسعة والعشرة واما الخمسة
والسبعة والثمانية والتسعة فيبلغ مضروب بعضها في
بعض على اي تقدير الفين وثمانمائة وعشرين ومن تفطن بانه
يحصل من ضرب المخارج التي فيها حرف العين كان نظره الى الاربعة
الاولى وان قال قائل الضابطه : مخرج نه كسر اگر خواهى زمن : پنج
و هفت و هشت و نه درهم بزن : فانما يكون نظره الى الاربعة
الثانية والطف ما وقع في هذا المقام ما روي عن امير المؤمنين عليه
السلام انه قال في جواب من سأله عن هذا المخرج اضرب ايام ا
اسبوعك في ايام سنتك وعن الناس من انتحل ذلك فقال
اضرب الاسبوع في عدة الشهور ثم الحاصل في عدة ايامها و
لو ساغ ههنا كلام لبعد كلامه عليه السلام على هذا المنوال لامكن ان يقول
قائل اضرب عدد السيارات في الدرجات وامثال ذلك
ولكن الفضل لكلام الملوك فانه ملوك الكلام وبالجملة قد استبان
من ذلك ان كل عددين يصح من احدهما كسر او عدة كسور ومن الاخر
كسر اخر او عدة اخرى يكون حاصل ضرب احدهما في الاخر مشتملا على
الجميع بل يشتمل غالبا على زيادة او زيادات متولدة من تكرر بعض
المخارج بسبب الضرب بل كل عدد يصح منه كسر او كسور يكون
حاصل ضربه في نفسه ايضا مشتملا على ازيد مما في اصله فان مضروب
الاثنين الذي هو مخرج النصف فقط في الثلثة التي هي مخرج ا
الثلث فقط ستة هي المخرج لهما وللسدس ايضا بسبب تثليث
مخرج النصف وتضعيف مخرج الثلث بالضرب اذ كل منهما
موجب لحصول مخرج السدس وكما ان مضروب الاربعة التي
هي مخرج النصف والربع في مثلها ستة عشر وهو مع كونه مخرجا
لهما مخرج الثمن ولنصف الثمن ايضا ولهذا يحصل من ضرب الاثني
عشر في الثلثين ثلثمائة وستون وهو مشتمل على ما خلا السبع
من الكسور التسعة بل على قاعدة اخرى ايضا من اجزاء تلك الكسور
يعرف تفصيلها بالتأمل مع ان شيئا منهما في نفسه لا يصح منه

الثمن ولا التسع ولا اكثر الاجزاء المذكورة بل ان الاول تولد من ضرب
ما اشتمل على النصف فيما اشتمل على الربع والثاني من ضرب ما اشتمل
على الثلث في مثله والبواقي على هذا القياس ان النظر في تلك المخارج
وفيما يحصل منها بالضرب والتكرير والاطلاع على بعض اسرارها التي
لا يتفطن بها الا اهلها تفيد ملكة في انتقال الذهن الى ما يفيد الخلاص
عن بعض المعضلات الحسابية وقد كنت في اوايل سني مولعا بصرف الفكر
في امثال ذلك فاتفق لي في تلك الاوان ادراك صحبة النحرير
المحقق المدقق صاحب عيون الحساب قدس سره فبعد ما تفرس مني
ما كنت فيه توجه الي فسألني عن مسئلة حسابية في سياق حكاية ذكر
لي ان لبعض اصدقائي من اهل القرى قد اتاني البارحة بزنبيل مملوء من
بيضات مصبوغة بانواع الالوان على ما هو عادتهم من اهدائها لبعضهم بعض
مثلها في ايام الاعياد فناولت عنه بنفسي فاخذت ادخالها للسرور
في قلبي في اخراجها عنه اثنتين اثنتين فانتهت الى واحدة ثم
شرعت فعددتها ثلثة ثلثة فبقيت ايضا منها واحدة فلم ازل
اكرر العداد بها اربعة اربعة وخمسة خمسة وستة ستة فكانت ا
الحال في تلك المراتب على ذلك المنوال حتى عددتها سبعة
سبعة فلم يبق حينئذ شيء منها فهل يمكن من معرفة تلك الخصوصية
استخراج خصوص عدد جميعها فتاملت هنيئة فتفطنت بانه ينبغي ان
يطلب لذلك اقل عدد جامع لجميع الكسور من النصف الى السدس فان
اتفق ان يكون هذا العدد ناقصا عما يعده السبعة بواحد فهو بعد اضافة
الواحد اليه مطابق للمطلوب وان لم يتفق ذلك فقد يرد الضرب
والتكرير حتى ينتهي اليه فقسمت الستين الجامع لتلك الكسور
على السبعة فبقيت اربعة فتفطنت بان هذه الاربعة ما لم تتكرر
خمس مرات او لم يصل الى عشرين لم يحصل المطلوب اذ ليس شيء
من الثمانية والاثني عشر والستة عشر موافقا لما نطلب من نقصانه
عما يعده السبعة بواحد فضربت الستين في الخمسة حتى وصلت
الاربعة المذكورة في ضمنه الى العشرين فبلغ ثلثمائة فاضفت
اليه واحدا فكان هو الجواب فعرضت عليه فانبسط و
استحسن سرعة انتقالي لكن بعد ذلك يخصني بافادة دقايق

مسئلة غريبة حسابية سألني
منها صاحب العيون

نقل ضابطة لاستخراج العدد المضمرة من العيون

فوايد ولطيفة من لباب كرائم موائده ثم ان الضوابط العربية المستخرجة باستعانة هذا الباب من الحساب كثيرة ومنها ماذكره ره في استخراج الاعداد المضمرة من كتابه بقوله اذا اخذ في كفه دراهم او حمصات مثلا بان يعد ثلث ويخبرك بما يبقى والضم للواحد سبعين وللاثنين حمسة وثلثين ثم خماس ويخبرك بما يبقى واضم لكل واحد احدا وعشرين ثم سباع واضم لكل واحد خمسة وثلثين عشر فالمجتمع هو الجواب ان لم يزد على مائة وخمسة وان زاد فضله عليه هو الجواب وان لم يبق شيء في مرات العد فالجواب مائة وخمسة انتهى

ضابطة اخرى من مولفها

ومنها ما سنح لنا في استخراج ما اضمر مما بعد العشرة الى التسعين وهو ان نقول لمن اضمر شيئا من ذلك عده عشرة عشرة واخبر بما يبقى منه اخيرا سواء كان عشرة او اقل ثم عده تسعة تسعة واخبر بما يبقى منه كذلك فبعد تحصيل هذين المخبر بهما نسقط المخبر به الاول عن الثاني ان امكن والا نضيف الى الاول واحدا والى الثاني عشرة ثم نسقط المجموع الاول عن المجموع الثاني فنضرب الباقي على اي تقدير في العشرة ونجمع الحاصل مع المخبر به الاول فالمجموع هو الجواب مثلا اذا كان المخبر به الاول ثلثة والثاني خمسة نسقط عنه ونضرب الباقي وهو الاثنان في العشرة ونجمع الحاصل اي العشرين مع الثلثة ليصير ثلثة وعشرين وهو الجواب واذا كان المخبر به الاول سبعة والثاني خمسة نضيف الى الاول واحدا فيصير ثمانية والى الثاني عشرة فيصير خمسة عشر فنضرب الباقي بعد اسقاط الثمانية من الخمسة عشر وهو السبعة في العشرة فيصير سبعين ثم نجمع الحاصل مع المخبر به الاول فيصير سبعة وسبعين وهو الجواب وعلى هذا القياس

طرق تحصيل امزجة المعاجين واستخراج قدر شربة منها

ومنها ما ينتفع به في تحصيل امزجة المعاجين واستخراج قدر شربة منها قال صاحب العيون ره فيه فان قيل لنا معجون مركب من ادوية معلومة معلومة الاقدار نريد ان نعلم مزاجه ومقدار شربة منه فما الضابط فيه اقول الضابط ان ناخذ اوزان الادوية من المخرج المشترك ونحفظه ونكتب عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الاولى ونزيد عليه ضعف عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الثانية ونزيد على المجتمع ثلثة امثال عدد الاجزاء

الحارة

الحارة في الدرجة الثالثة ونزيد على المجتمع اربعة امثال عدد الحارة في الدرجة الرابعة ثم ناخذ كذلك عدد الاجزاء الباردة فان كانت الاجزاء كلها حارة فقط او باردة فقط نقسم الحاصل على المحفوظ وان كانت ممتزجة منهما ناخذ فضل احد الحاصلين على الاخر ونقسمه على المحفوظ فما خرج فهو مزاج المركب وعلى القياس نستخرج الرطوبة واليبوسة مثاله معجون مركب من خمسة ادوية اوزانها هذه الاول مثقال الثاني نصف مثقال الثالث خمسة طساسيج الرابع مثقالان الخامس دانقان اخذنا بالطساسيج فكانت هكذا الاول اربعة وعشرون الثاني اثنى عشر الثالث خمسة الرابع ثمانية واربعون الخامس ثمانية والمجموع سبعة وتسعون حفظناه ولتكن اولا كلها حارة والان في الدرجة الاولى فاخذناها ستة وثلثين والثالث في الدرجة الثانية فزدنا عشرة على الماخوذ والرابع والخامس في الدرجة الثالثة فزدنا على الستة والاربعين مضروبا بالاخر فيجوز ان يشرب منه قدرا مشتملا على مثقالين من كل منهما مثلا اي اربعة مثاقيل من لا اقل من قدر مشتمل على مثقال من كل منهما اي مثقالين لظهور ان مقارنة كل منهما مع الاخر اولم تزد في قدر شربته لم ينقص منه البتة فتامل ثم ان كثيرا من فقه الوصايا والمواريث محتاج الى انس خاص وربط سليقي الى هذا الباب من الحساب حتى ان كثيرا من الناس مع كونهم معدودين في عداد الاذكياء يكونون عند الرجوع الى تحقيق مسئلة مبتنية عليه من المنخرطين في سلك المتبلدين ويستغربون ما يتحدث غيرهم به وقد عد جمع من مشاهير المخالفين ما رووا عن امير المؤمنين عليه السلم من الجواب الفوري عن مسئلة في الفرائض سموها المنبرية في جملة غرائب اخباره وعجايب اثاره مع انه على تقدير صحته منه مما هو دون ما يطمع ارباب الخبرة من خزاين افاداته اللطيفة واليسر ما يتوقع اصحاب البصيرة من كنوز علومه الشريفة على ان الحق ان ذلك افتراء منهم عليه واجتراء على الكذب الصريح في هذا الاسناد اليه بيان ذلك انهم في مسائل الفرائض خلافين مشهورين مع الطائفة المحقة الامامية وبرجع اليهما اكثر ما يخالفونهم في هذا الباب احدهما القول

بيان احتياج الفرائض والوصايا الى هذا الباب

بيان معنى العول والتعصيب المستعملين عند العامة في المواريث

بالتعصيب والاخر القول بالعول فبالاول تارة يشركون البعيد
مع القريب في التوريث كالاخت مع البنت وكالعم وابن العم
معها وتارة يخصصون من بين الاعمام والعمات ومن بين بني العم وبنات العم
الذكور بالميراث دون الاناث باخبار ضعيفة الاسناد ومختلفة
الالفاظ فيروون من طريق واحد هو ابن طاوس عن ابيه عن رسول الله
صلى الله عليه تارة انه قال فما ابقت الفرايض فلاولى عصبة اقرب
وتارة انه قال فلاولى عصبة ذكر ويعارضون بامثال ذلك ما نطق به
القرآن من سببية القرب ودنو الرحم لاستحقاق الميراث بالنص
على اولوية بعض اولى الارحام ببعض وما صرح به الفرقان من ان لكل من
الرجال والنساء نصيب مفروض مما ترك الوالدان والاقربون
وبالثاني قد يسمون ما هو خمس في الحقيقة ربعا وقد يجعلون ما هو تسع
بلا شبهة ثمنا فيلعبون بالدين ولا يلتفتون الى طريقة العترة المعصومين
عليهم السلام من ان التركة اذا ضاقت عن السهام يدخل النقص على
غير الابوين والزوجين وكلالة الام من ذوي الفروض المساوين
لهم في المرتبة فانه لا يحتاج على ذلك الى استعمال العول الذي هو
عبارة في اللغة من الزيادة والنقصان فيزاد السهام على مبلغ المال
حتى ينتقص نصيب الجميع بنسبة واحدة على قياس الوصايا
والديون وعمدة معولهم في هذا التصرف ما رووه عن سفيان عن رجل
لم يسمه عن امير المؤمنين عليه السلام انه سئل وهو في المنبر عن بنتين و
ابوين وزوجة فقال عليه السلام بغير روية صار ثمنها تسعا فتصوير المسئلة

تصوير المسئلة المشهورة بالمنبرية

على فرض صحة الرواية ان السهم المفروض للبنتين الثلثان وللابوين
السدسان وللزوجة الثمن فالمخرج المشترك لهذه الكسور اربعة وعشرون
ومجموع تلك الكسور منه سبعة وعشرون فالثلثة التي هي الثمن
من المخرج يصير بالنسبة اليه تسعا وبهذه النسبة ينتقص كل من
الثلثين والسدسين ايضا فاحفظ مثل ذلك في ساير الفرايض
وحكموا في البنتين والابوين والزوج الذي نصيبه الربع حيث يكون
مجموع الكسور من المخرج المشترك ثلثين ان نصيب الزوج منه ستة
فنصيبه ربعه خمسا وهكذا مع ان فقهاءهم حكوا ابطال العول عن محمد
بن علي الباقر عليه السلام ومحمد بن الحنفية وغيرهما من الصحابة والتابعين

ولم يتفطنوا بان منهم كان اعرف بطريقة النبي والوصي من رجل
لا يعرفونه باسمه فضلا عما اعتبروا في رجال رواتهم من التعديل و
التوثيق نعوذ بالله من الغواية وعليه التكلان ومنه الهداية
ومنها ان كل مجذور يعد مجذورا اخر يجب ان يعد ايضا جذر الاول
جذر الثاني كالاربعة والستة عشر فان عد الاول للثاني
يستلزم لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين والربع فان عد
ذلك لهذا يستلزم لعد النصف للواحد والنصف وقد برهن
اقليدس في الشكل الرابع عشر من المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة
واستدل الميبدي بمعاونتها في شرح بعض ابيات الديوان على
استحالة الجذر للاصم بحسب الواقع وبني عليها كون ما حكي عن
امير المؤمنين عم انه كان يقول سبحان الذي لا يعلم جذر الاصم
الا هو افتراء عليه فانه يلزم من صحته توصيفه عليه السلام الحق تعالى بالباطل

ذكر البراهين المنقولة عن القوم لاستحالة الجذر للاصم

ولا شك انه غير لايق به وصورة الاستدلال على الاستحالة
المذكورة بمعاونة تلك المقدمة ما فصله الشيخ البهائي ره في الكشكول
بقوله والحق ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا ان له جذرا ولكن
لا يمكن العلم به كما هو مشهور والبرهان عليه موقوف على
مقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجذورا ولا مربع صحيح مع كسر
عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل
من الواحد واما الثاني فلانه لو كان مربع الاثنين والنصف مثلا
عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع
ضلعه واحد والواحد المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه
صحيحا فيجب ان يعد الواحد الضلع الكسر اي الكل الجزء هف اذا
ثبت ذلك فنقول جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل
مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية اصمات مثلا الاثنان
والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة اعني مربعي الواحد والاثنين
اصمات وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والواقعة بين التسعة
والستة عشر وغيرها لان واحدا منها ان كان مربعا فجذره اما ان
يكون صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة
فجذره غير موجود اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين

اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فجذره يجب ان يكون
صحيحاً فقط اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني اذ
كلما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو كان
جذره صحيحاً لكان واقعاً بين جذري المربعين اعني العددين المتوا
المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح هف واما الثاني
والثالث فلانا بينا ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان
صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا يكون مربعات لهما والتقدير
انها مربعات لهما هف فقد ثبت ما قلناه من ان الاصم عديم الجذر
راساً لا ان له جذراً لا يمكن استعلامه كما هو على بعض الالسنة
مشهور وفي بعض الكتب مذكور انتهى وقد نقل عن بعض مهرة الفن من
المتاخرين برهان اخر على هذا المطلب حاصله انه لو كان للعشرة
مثلا جذر لكان نسبة الواحد اليه كنسبته الى العشرة لما تقرر من ان الضرب
تحصيل عدد نسبة الواحد الى احد المضروبين كنسبة المضروب
الاخر اليه فكانت ثلثة متوالية في نسبة والواحد يعد العشرة فيعد
جذر العشرة بالشكل السابع من الثامنة مع ان الواحد لا يعد الجذر
لاشتماله على الكسر وهو ظاهر وقد راى بعض الفضلاء المعاصرين
امكان الاستدلال عليه بالسادس من الثمانية الثامنة ايضا
بتبديل قوله والواحد يعد العشرة الى اخره بالقول بان الواحد لا يعد
جذر العشرة فلا يعد العشرة هف ولا يخفى انه لو صحت هذه البراهين
على هذا المطلب بناء على الاشكال المذكورة لكان الاخير احسن لرجوع
الشكلين المبني عليهما البرهانان الاولان الى الشكل السادس المبني
عليه البرهان الاخير فلا يتمان بدونه دون العكس ولكنه اعترض عليه
بما حاصله ان الشكل السادس مختص بحكم الاعداد الصحاح فانه
اخذ في بعض مقدماته ان الواحد يعد غيره من الاعداد وظاهر ان شيئاً
من الكسور لا يعده الواحد فلا يصح الاستدلال من عدم عد الواحد
جذراً مشتملاً على كسر فرضاً ان لا يعد مجذوره الصحيح واذا كان الشكل
السادس لا يدل على المط من جهة اختصاصه بالصحاح فكذا حال
ما يبني عليه من الشكلين الاخيرين فلا يتم شيء من تلك البراهين
فتامل هذا ما وجدنا مما ينبغي نقله هنا من اثار التحقيق للاحقين فيما

ذكر ما يتوجه على البراهين المذكورة (٩

برهان اخر من شيخنا علي سلمه الله

يتعلق

يتعلق بهذا المط ونحن بعون الله وفقنا لتحرير برهان واضح على هذا المرام غير
مبني على شيء من امثال تلك الاشكال بل على مقدمات بينة
لكل من له ادنى خبرة بالحسابيات فنقول لو كان لشيء من الاعداد الواقعة
في النظم الطبيعي بين مجذورين صحيحين جذر تحقيقي لكان جذره مؤلفا
من صحيح وكسر لكن تالف جذر عدد صحيح من صحيح وكسر باطل فالمط
حاصل اما الملازمة فثابتة بالتامل في عدم وقوع صحيح بين صحيحين
واقعين في النظم الاعداد حتى يمكن ان يكون جذراً تحقيقياً لمثل الاعداد
المذكورة وفي ان مضروب الكسر المجرد في نفسه اقل من نفسه لا محالة
فلا يمكن ان يكون صحيحاً واما بطلان اللازم فلان حاصل ضرب الصحيح
في نفسه مؤلف لا محالة من جميع ما يحصل من ضرب الصحيح في الصحيح
في الكسر والكسر في الصحيح والكسر في الكسر وحاصل الثاني و
الثالث من تلك الاربعة مساوٍ لحاصل ضرب الكسر المفروض
في صحيح مساوٍ لضعف ذلك الصحيح وهو ظاهر فيرجع الى كونه
مؤلفاً من ثلثة هي مربع الصحيح ومسطح الكسر في مثل ضعف ذلك
الصحيح ومربع الكسر ولما كان الاول صحيحاً بلا شبهة يكفي في بطلان
اللازم بيان انه لا يمكن ان يكون هذا المسطح بعد انضمام مربع الكسر
اليه مطابقاً لصحيح حتى يكون المجتمع من تلك الثلثة مطابقاً للمجذور
المفروض فنقول المسطح المذكور لما حصل من ضرب كسر في صحيح و
حقيقته تكثير الكسر بعدد الصحيح لا يخ هذا الصحيح من ان يكون مساوياً
لبعض مخارجه كالخمسة والعشرة بالنسبة الى الخمس والخمسين
او الثلثة الاخماس مثلا اولا فعلى الاول يكون صحيحاً بلا شبهة
فلا يمكن ان يطابق بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحاً لانه يكون
اقل من الكسر البتة فضلا عن الصحيح وعلى الثاني سواء كان الصحيح ناقصا
عن جميع مخارجه كالواحد بالنسبة الى الكسور المذكورة او كان
فيما بين المخرجين كالسبعة بالنسبة اليها يكون قدر نقصان الحاصل
عن ان يبلغ الى صحيح بقدر مضروب الكسر فيما به التفاوت بينه و
بين المخرج الذي بعده فلو كان هذا القدر معادلا لقدر مربع الكسر
لصار الحاصل بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحاً والا فلا ولكن
لا يمكن تلك المعادلة فان ما به التفاوت صحيح البتة ومضروب

الكسر فيه اكثر من مضروبه في نفسه بلا شبهة فثبت ان المسطح
المذكور بجميع احتمالاته لا يمكن ان يطابق بانضمام الكسر اليه
صحيحاً وهو المطلوب فان قلت اتمام هذا البرهان مبني على ثبوت
مخرج عددي لكل كسر عددي ولا يتصور ذلك الا بان يكون بينهما
نسبة عددية وهو ممنوع هيهنا لم لا يجوز ان يكون لكسر جذر الاصم
الى الواحد نسبة مقدارية صمية لا عددية قلنا هذا المنع مع كونه
مكابرة مستلزم للاعتراف بالمدعى ايضا فان النزاع هيهنا ليس
الا في ان الاصم من الاعداد الحقيقية هل له جذر عددي
يمكن ان يعبر عن نسبته اليه بجزء او اجزاء معينة من الاجزاء المعينة
المفروضة لمجذوره كما ذهب اليه بعض الاوهام او ليس له جذر
كذلك كما هو مدعى القوم في هذا المقام واما امكان تحقق ضلع مقداري
فرض كونه معروضاً لعدد معين من الاحتمالات وتحقق نسبة صمية
بينهما غير ممكن التعبير عنها بمثل ما ذكرنا كما هو المشهور بين الجمهور
فلا يتعلق به نزاع فيما نحن فيه اصلا فافهم ومنها ان كل مربع منقسم
بقسمين متفاضلين بواحد اذا جمع مع مربع القسم الاصغر يصير
مساوياً لمربع القسم الاكبر كالتسعة المنقسمة الى الاربعة والخمسة
فان مجموع التسعة مع مربع الاربعة يكون خمسة وعشرين وهو مربع
الاربعة يكون خمسة وعشرين وهو مربع الخمسة وكالستة
عشر المنقسم الى سبعة ونصف وثمانية ونصف فان مجموع الستة
عشر مع مربع سبعة ونصف اي ستة وخمسين وربع يكون
اثنين وسبعين وربعاً وهو مربع ثمانية ونصف وهذه الخاصية
ترشد الى قاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعاً وما يقرب
منه كمربعين متفاضلين بمربع ومنها ان نسبة كل جذر الى جذر
اخر كنسبة مجذوره الى مجذوره مثناة اي مكررة بعنوان الاضافة
فان نسبة الاثنين مثلا الى الستة هي الثلث ونسبة الاربعة
الى الستة والثلثين هي الثلث الثلث وان نسبة الواحد
والربع الى الخمسة هي الربع ونسبة الواحد والتسعة اضعاف
الثمن الى الخمسة والعشرين ربع الربع ولك ان تستنبط من
هذه الخاصية ضوابط لطيفة منها ان كل مجذور تحقيقي صحيحاً او كسراً

خاصية مرشدة الى قاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعاً او يكون متفاضلين بمربع

استنباط ضوابط غريبة جديدة من خاصية مشهورة

او نقول

او نقول منها اذا ضرب في عدد من الاعداد كذلك ثم ضرب الحاصل
في هذا العدد يكون الحاصل الاخير مجذوراً من المجذورات التحقيقية كالاربعة
اذا ضرب في الخمسة ثم العشرون فيها يحصل مائة وهو مجذور العشرة
وكالاثنين والربع اذا ضرب في النصف ثم الواحد والثمن فيه يحصل
التسعة اضعاف ثمن ثمن وهو مجذور الثلثة الارباع وعلى هذا القياس
ومنها ان كل مجذور تحقيقي اذا قسم الى اي عدد او نسب اليه ثم الخارج
قسم عليه او نسب اليه يكون الخارج الاخير مجذوراً تحقيقياً كالواحد
والثمانين اذا قسم على الخمسة ثم قسم الستة عشر والخمس عليها
يخرج ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين جزءاً من واحد
وهو مجذور واحد واربعة اخماس وكالخمسة والعشرين اذا قسم
على العشرة ثم نسب الاثنان والنصف اليها يخرج ربع وهو مجذور
النصف وكالاثني عشر والربع اذا قسم على الاثنين ثم قسم الستة
والثمن عليه يخرج ثلثة ونصف ثمن وهو مجذور الواحد والثلثة
الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور تحقيقي يكون
كل من كسوره المفردة والمكررة المضافة الى مثلها مجذوراً ايضا
كذلك كثلث الثلث وثلثي الثلثين وربع الربع وربعي ا
الربعين وثلثة ارباع الثلثة الارباع فان التسعة مثلا من
المجذورات الصحيحة يكون ثلث ثلثها واحدا وثلثا ثلثيها
اربعة ويكون ربع ربعها تسعة اضعاف ثمن الواحد وربعا ربعيها
المطابق لنصف نصفها الموافق لربعها اثنين وربعاً وثلثة ارباع
ثلثة ارباعها اربعة والتسعة اضعاف ثمن الواحد وكل من هذه
مجذورات تحقيقية وان الربع من المجذورات الكسرية يكون
ثلث ثلثه جزءاً من ستة وثلثين جزءاً من واحد وثلثا ثلثيه
ستة عشر جزءاً منه ويكون ربع ربعه جزءاً من ستة عشر جزءاً
من واحد وربعا ربعيه اربعة اجزاء منه وثلثة ارباع ثلثة
ارباعه تسعة اجزاء منه وكل منها مجذورات تحقيقية وقس على
ما ذكرنا سائر الاعداد وسائر الكسور ووجه استنباط تلك
الضوابط عن الخاصية المذكورة ظاهر على العاقل فتأمل ومنها ان حاصل
ضرب كل مجذور تحقيقي في مجذور اخر كذلك صحيحاً او كسراً او مختلفاً

منها وكذا خارج قسمة كل مجذور على مجذور كذلك او نسبته اليه يكون من المجذورات التحقيقية فان حاصل ضرب الاربعة في التسعة ستة وثلثون وفي الربع واحد وفي الاثنين والربع تسعة وحاصل ضرب التسع في الربع جزء من التسعة وثلثين جزء من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون جزء من ست وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني عشر والربع اثنان وعشرون وثمانية وعشرون جزء من ستة وثلثين جزء من واحد وان خارج قسمة المائة على الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة واربعون واربعة التساع والخارج من نسبة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة اخرى نصف ثمن والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة اضعاف ثمن وعلى القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة والخارجة مجذورات تحقيقية بعضها ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل **ومنها** كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه جذره مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره زايد على جذر المجذور الاول بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليه اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذره اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليه ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين بقسمين صحيحين يكون احدهما جذرا للاخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه من العدد يحصل القسم الاخر هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص والضوابط والفوايد المتعلقة بالنوع الثاني من الارثماطيقي فحان الشروع في النوع الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض احاده فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وحال من المهمات المطلوبة لارباب التحصيل فلذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعيان بعض الاعداد من حيث عروضها لمعدودات خاصة او ما يشابهها ضميمة لهذا النوع فرتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص بعض الاعداد من حيث

خاصية تظهر منها ضابطة لتقسيم العدد بقسمين يكون احدهما جذر الاخر ٤

هو من الجهات الحسابية **فمنها** ان الواحد لا تاثير له في الضرب ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد لا تاثير له سواء كان واحدا او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب والقسمة في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب الواحد في اي عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في حمل قولهم الواحد لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس مع انه اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق مع نظيره لا تاثير له في القسمة اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة في كمية المقسوم عليه فان خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر **ومنها** ان الخمسة والسبعة من بين اقل مخارج الكسور العشرة مختصان بحكم هو انه في العشرات لا يوجد مخرج لكسر احدهما حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد اخر منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين والثلثين للخمس فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وليس ما سواهما من الاعداد المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثني عشر من مخارج النصف والسدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة ومن مخارج الثلث والربع مع حصوله من ضرب الاثنين في الستة وللخمسة خاصية اخرى هي وجوه ظهورها في حاصل ضرب نفسها او ضرب ما اشتمل عليها من المركبات في كل عدد فرد فان حاصل ضرب الخمسة في الثلثة خمسة عشر وفي الخمسة خمسة وعشرون وحاصل ضرب الخمسة عشر في الثلثة خمسة واربعون وفي الخمسة خمسة وسبعون هكذا في ساير الاحاد والعشرات وغيرهما **وقد اشتهر** للسبعة خاصية اخرى ذكرها كثير من المفسرين في تفسير قوله تعالى في سورة

ان الواحد
معنى عدم تاثير الواحد في الضرب والقسمة ٤

خاصية للخمسة والسبعة ٤

ذكر ما ذكر القوم في وجه تخصيص السبعة والسبعين للتكثير

التوبة ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال البيضاوي
وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها
في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد باسرها انتهى
وقال المنشي ووجه تخصيص السبعين من بين سائر الاعداد ان
العدد قليل وكثير فالقليل ما دون الثلثة والكثير الثلثة فما فوقها
وادنى الكثير الثلثة وليست لاقصاه غاية والعدد ايضا نوعان
شفع ووتر واول الاشفاع اثنان واول الاوتار ثلثة والواحد
ليس بعدد والسبعة جمع الكثير من النوعين لان فيها اوتارا
ثلثة واشفاعا ثلثة والعشرة كمال الحساب لان ما جاوز
العشرة فهو اضافة الاحاد الى العشرة كقولك اثنا عشر ثلثة
عشر الى عشرين والعشرون تكرير العشرة مرتين والثلثون
تكريرها ثلث مرات وكذلك الى مائة فالسبعون يجمع ا
الكثرة والنوع والكثرة منه وكمال الحساب والكثرة منه
فصار السبعون ادنى الكثير من العدد من كل وجه ولا غاية لاقصاه فجاز
ان يكون تخصيص السبعين لهذا المعنى انتهى وقد اجتهد الشيخ
البهائي ره في شرح الحديث التاسع من الاربعين بتقريب
ما فيه من قول رسول الله صلى في فضل شهر رمضان ومن ادى
فيه فرضا كان له ثواب من ادى سبعين فريضة فيما سواه من الشهور
في تحرير هذا المطلوب بقوله وقد يقال في وجه تخصيص السبعين بذلك
من بين سائر الاعداد انها تكرير ما هو اكمل الاحاد اعني السبعة بعدة
عدد كامل هو العشرة لاشتماله على جميع مخارج الكسور التسعة لان
جميع ما فوقه يحصل باضافة الاحاد اليه او بتكريره او بهما معا ووجه
الكملية السبعة اشتمالها على جملة اقسام العدد لانها اما زوج واما
فرد اما اول او مركب واما منطق او اصم واما مجذور او غير مجذور واما تام او
زايد او ناقص واما زوج الزوج او زوج الفرد وقد اشتملت السبعة
على جميع هذه الانواع الا الزايد والفرد الغير الاول انتهى ولا يخفى
ما فيه فان اشتمالها على جملة اقسام العدد على تقدير انحصارها
فيما فصله وعدم المبالات بخروج غيرها كالمفرد والمركب مع تخصيصها
بتخصيصها بغير الزايد والفرد الغير الاول ومع وجوب التخصيص بغير

الاصم ايضا فان المراد به اصم الكسر بقرينة ذكر غير المجذور عليحدة الا ان
يعد الواحد من الاعداد فيكون فرد اصمها مشترك بينها وبين الثمانية
وما فوقها الا ان يقال المراد اقل عدد على هذه الصفة وايضا تشتمل الستة
مع كونها اقل منها على تلك الاقسام الا ان يؤخذ الاشتمال عليها
على نحو اشتمال الكل على الاجزاء لا على نحو ما ذكر قبيل هذا من نحو اشتمال
العشرة على جميع مخارج الكسور التسعة فتامل ولا يذهب عليك
انه يمكن ان يحمل مراد البيضاوي من جملة اقسام العدد باسرها الاقسام
الاولية للعدد فلا يشتمل الغير الاول لانه من قسمي المفرد ولا الزايد فانه
من قسمي الغير التام فيسلم من ارتكاب بعض التخصيصات واما ما
ذكره المنشي فهو اسلم هذا ما ذكروه في هذا المقام ولا يخفى انه يمكن
ان يتمسك في تمامية السبعة وكمالها بما بنى عليه كثير من الادباء
والنحاة والمفسرين ومنهم الحريري وابن خالويه والثعلبي من ثبوت
واو الثمانية وهو ان العرب اذا عدوا قالوا ستة سبعة وثمانية
بالواو وهو ايذان بان السبعة عدد تام وما بعدها عدد مستانف
واستدلوا على هذا المطلب بخمس ايات من القران الاولى وهي اقوى
ما يدل عليه ما في سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم و
يقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة و
ثامنهم كلبهم قل ربي اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل ومن انكر ثبوت
الواو بالمعنى المذكور حملها هنا اما على العطف كما هو مختار ابن هشام
في مغني اللبيب بناء على ان التقدير فيها هم سبعة وثامنهم كلبهم
فقيل العطف من كلام الله المعنى نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم فيكون
تصديقا لهذه المقالة كما ان رجما بالغيب تكذيب للسابقة ويؤيد
ذلك قول ابن عباس حين وقعت الواو انقطعت العدة بمعنى لم
يبق بعدها عدة عاد يلتفت اليها وايضا بقوله بعد قطعه بمعاونة
الواو ان الحق هو الاخير انا من اولئك القليل واما على تاكيد لصوق
الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر كما
هو مختار الطبرسي ره في جوامع الجامع واما على الحال فيقدر المبتدا
اسم الاشارة اي هؤلاء سبعة ليكون في الكلام ما يعمل في الحال
ورد ذلك بامتناع حذف عامل الحال اذا كان معنويا والثانية ما في

وجه اخر لكمال السبعة المشتمل عليها السبعون

ذكر دلايل واو الثمانية في القران

ما في سورة التوبة التائبون العابدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله قالوا ان الواو في والناهون واو الثمانية لانه الوصف الثامن والمنكرون لها حملوها على العطف استظهارًا بتقابل الامر والنهي دون سائر الصفات ولا يخفى ما فيه والثالثة ما في سورة التحريم عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجًا خيرًا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وابكارًا بناء على ان الوصف الاخير ثامن الاوصاف ورد بانه تاسعها اذ اولها خيرًا منكن لا مسلمات قال ابن هشام فان اجيب بان مسلمات وما بعده تفصيل له فلا يعد من الاوصاف قلنا وكذلك ثيبات وابكارًا تفصيل للاوصاف السابقة فهما ايضًا غير معدودين منها والرابعة ما في سورة الزمر وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرًا حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها بالواو وبعد ما مر قبل هذه الآية من قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرًا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها بدون الواو بناء على ان ابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة قال ابن هشام اقول لو كان لواو الثمانية حقيقة لم تكن الآية منها اذ ليس فيها ذكر عدد وانما فيها ذكر الابواب وهي جمع لا يدل على عدد خاص ثم الواو ليست داخلة عليه بل على جملة هو فيها وقد مر ان الواو في وفتحت مقحمة عند قوم وعاطفة عند آخرين وقيل هي واو الحال انتهى الخامسة ما في سورة الحاقة واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسومًا ذكره الثعلبي وطعن عليه ابن هشام بان هذا سهو بين فان هذه الواو واجب واسقاط واو الثمانية جائز بلا خلاف ومثل هذا الطعن متوجه على الثالثة ايضًا بناء على ظهور عدم جواز اجتماع الثيوبة والبكارة بخلاف سائر الصفات ثم اعلم ان كثيرًا من المفسرين منهم صاحب الكشاف قصدوا في تفسير الآية الاخيرة لذكر اسماء الايام المذكورة المعروفة عند العرب بايام العجوز والعجز على الترتيب فاوردوا سبعة اولها الصن بكسر صاد سعفص وفتحها وتشديد النون وثانيها الصنبر بكسر الصاد المذكورة وتشديد النون وسكون باء الجد

ورا وقرشت وثالثها وبر بسكون الباء والراء المذكورتين ورابعها الامر على صيغة الفاعل من خامسها المؤتمر على صيغة الفاعل من الافتعال وسادسها المعلل بعين سعفص على صيغة الفاعل من التفعيل وسابعها مطفئ الجمر بطاء حطي على وزن الفاعل من الافعال والجمر بسكون الميم وقد نظمت الجميع في بيت لتسهيل حفظها على الترتيب: صن وصنبر ووبر وامر ومطفي الجمر بعد المؤتمر والمعلل وقيل في السابع بدل مطفئ الجمر مكفئ الظعن على وزن الفاعل من التفعيل وظاء ضظغ وعين سعفص ذكره صاحب الكشاف وذكر صاحب القاموس ايضًا في السابع بين هذين الاسمين ووجه التسمية بالاسماء المذكورة بعد معرفة المادة والصيغة يظهر بادنى تامل وبالجملة الاسامي سبعة والايام ثمانية بنص القرآن ولم اجد احدًا من المفسرين ولا من اهل اللغة حام حول التفطن بهذا الاختلاف فضلًا عن التصدي لتوجيهه ويمكن ان يكون الوجه في ذلك الاختلاف ان تلك هي المعرفة بينهم من زمان الجاهلية فكانهم كانوا زعموا انها سبعة لا يبعد ان يكون ما في القرآن ردًا عليهم ويؤيد هذا ما في الصحاح من ان بعض العرب يقول انها خمسة ايام او يكون الوجه ان ما سوى السبعة المذكورة نهار مجرد عن الليلة فهو لنقصانه لا يستحق ان يضاف الى اليوم الاول واخر منها ولا يسمى باسم على حدة ومنها ان لكل من الاربعة والتسعة وغيرهما من المجذورات نسبة خاصة الى جذره ولا يشترك فيها مجذور اخر فهي من خواصه فان الاربعة ضعف جذره والتسعة ثلثة امثال جذره والستة عشر اربعة جذره وفي حكم هذه الخواص ما يتبعها لكون ما يبقى بعد اسقاط جذر الاربعة عنها ثلث ما يحصل بعد زيادته عليها وكون ما يبقى نصف ما يحصل في التسعة فلا تغفل عما ذكره بعض الفضلاء من الحاسبين في طريق استخراج عددين اذا نقصنا مجموعهما من كل واحد من مربعيهما بقي مجذور بقوله لتطلب مربعًا اذا القي منه جذره يبقى نصف ما يحصل من زيادة جذره عليه وتزيد على كل من الحاصل ربع درهم او تاخذ جذريهما ليحصل المط كالتسعة فانك اذا زدت عليه جذره حصل اثنا عشر واذا نقصت منه جذره بقي ستة فاذا زدنا على كل منهما ربعًا يحصل اثنا عشر

حكي ان الطبرسي في مجمع البيان مع ذكر ابيات نص الشاعر فيها على كونها سبعة اغمض عنه وجمع بين مطفي الجمر ومكفي الظعن فجعل الاول اسماء للسابع والثاني للخامس والمعلل للتاسع ليوافق قوله مع القرآن ولم يتفطن بان الاختلاف ههنا اوقع لبيان النكتة في ذكر خصوص العدد كما في ذكر اصحاب الكهف فانه مسئلة

كلام مع بعض الفضلاء الحاسبين

ذكر اسماء ايام العجوز ووجه كونها سبعة مع كونها ثمانية في القرآن

وربع ستة وربع وجذراهما ثلثة ونصف واثنان ونصف ومجموعهما ستة فاذا نقصناها من اثنى عشر وربع يبقى ستة وربع واذا نقصناها ستة وربع يبقى ربع وهما مربعان انتهى فان المربع الموصوف بقوله اذا القى منه جذره الخ منحصر فى التسعة فلا يكون التسعة من جملة الامثلة كما صورنا فافهم

ذكر قاعدة ذكرها بعضهم لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين الى مجذورين آخرين

ومنها ان بعض اهل الحساب ذكر قاعدة لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين بمجذورين غيرهما فقال نضرب فى الخمسة والعشرين ونقسم الحاصل بمجذورين ثم نقسم كلا منهما على الخمسة فى الخمسة والعشرين حصل مائتان وخمسون فنقسمناه بمجذورين هما الواحد والثمانون والمائة والتسعة والستون ونقسم كلا منهما على الخمسة والعشرون خرج من احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين ومن الاخر ستة وتسعة عشر جزء من خمس وعشرين وهما مجذوران اخران واعترض

كلام مع صاحب العيون ره

صاحب العيون ره على هذه القاعدة بقوله اقول تقسيم الحاصل ايضا يحتاج الى هذه القاعدة فيدور انتهى ولا يخفى ان الدور المذكور انما يلزم اذا لم يتيسر القسمة المذكورة الا بهذه القاعدة وظاهر انها يتيسر بدونها اما بالاستقراء او بقاعدة اخرى على ان هذه القاعدة مخصوصة بتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين معلومين الى مجذورين اخرين غير معلومين وليس الحاصل المذكور من افراد هذا النوع من العدد وهو ظاهر الا ان يتكلف ويقال انه ايضا مشتمل على مجذورين معلومين لاهل الخبرة بادنى التفاوت فان حاصل ضرب عدد المركب من مجذورين فى خمسة وعشرين مركب من حاصل ضرب كل منهما فيه وان حاصل ضرب كل مجذور فى مجذور يجب ان يكون مجذورا على ما عرفت واخر النوع الثانى ولكن قسمة الحاصل بهذين المجذورين لا تفيد فى المقصود لظهور انه لا يخرج من قسمتهما على خمسة وعشرين الا نفس المجذورين المركب منهما العدد المفروض لا مجذوران اخران كما هو المطلوب بل المفيد فى المقصود قسمته الى مجذورين اخرين فتبين ان ذلك الحاصل ايضا عدد غير مجذور مركب من المجذورين معلومين اريد تقسيمه الى مجذورين اخرين فيكون من افراد العدد المفروض فتوقفه على القاعدة المذكورة مستلزم للدور فتدبر وقد ظهر بهذا التقرير ما ذكر فى هذه القاعدة من

كلام على تقرير القاعدة المذكورة

ان التقسيم الحاصل بمجذورين لا يصح على اطلاقه بل يجب ان يقيد بكونهما غير المجذورين المعلومين لاهل الخبرة بالطريق المذكور لئلا يتمنى العمل فى نفس المجذورين المركب منهما العدد المفروض فان قلت وجوب انقسام الحاصل المذكور بهذين المجذورين ظ مما قررتم فهل يجب انقسامه بمجذورين اخرين فى جميع المواد قلنا نعم بل ربما ينقسم بغيرهما ايضا من اثنين كما فى الثلثة عشر المركب من الاربعة والتسعة اذا ضرب فى الخمسة والعشرين فكان الحاصل وهو ثلثمائة وخمسة وعشرين ينقسم تارة بمائة ومائتين وخمسة وعشرين ويخرج من تقسيمهما على خمسة وعشرين المجذوران المركب منهما العدد المفروض اى الاربعة والتسعة وتارة بستة وثلثين ومائتين وتسعة وثمانين ويخرج من التقسيم الاول عليه واحد واحد عشر جزء من خمسة وعشرين ومن التقسيم الثانى عليه احد عشر واربعة عشر جزء من خمسة وعشرين كذلك ينقسم ايضا بواحد وثلثمائة واربعة وعشرين ويخرج من تقسيم اولهما عليه جزء واحد من خمسة وعشرين ومن تقسيم ثانيهما عليه اثنا عشر واربعة وعشرون جزء منه فان قلت فهل يختص خمسة وعشرون بهذا الحكم على ما يلوح من القاعدة المذكورة قلنا لا يختص به بل المناط هيهنا كون المضروب فيه المقسوم عليه مجذورا مركبا من مجذورين

بيان عدم اختصاص خمسة وعشرين بما خصصوه بها القاعدة المذكورة

ووجهه غير مخفى على اهل الخبرة ولكن لما كان الخمسة والعشرون من بين تلك المجذورات متصفا بكونه اقل ما يشتمل على مجذورين صحيحين كان له امتياز من جهة تسهيل العمل وتقليل المؤنة فلذلك خص به والا فالاربعة مثلا من جملة المجذورات المركبة من مجذورين غير صحيحين فالاربعة احدهما واحد واحد عشر جزء من خمسة وعشرين مجذور واحد وخمس والاخر اثنان واربعة عشر جزء منه مجذور واحد وثلثة اخماس سواء معه فى هذا الحكم فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيها وقسم الحاصل اى الاربعون بمجذورين غير الاربعة والستة والثلثين المعلومين لاهل الخبرة بادنى التفات احدهما اثنا عشر واربعة وعشرون جزء من خمسة وعشرين مجذور ثلثة وثلثة اخماس والاخر سبعة وعشرون وجزء واحد من خمسة وعشرين مجذور خمسة وخمس يخرج من تقسيم الاول على الاربعة ثلثة وستة

اجزاء من خمسة وعشرين تنقسيم الآخر عليه ستة وتسعة عشر جزءا
منه وهو المطلوب وقس عليه ما يماثلهما في مثل هذا التركيب كالتسعة
المركبة من مجذورين احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين
والآخر خمسة وتسعة عشر جزءا منه وكذلك المائة من جملة المجذورات
المركبة من مجذورين صحيحين احدهما ستة وثلثون والآخر اربعة و
ستون مساوله في الحكم المذكور فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيه
وقسم الالف الحاصل منه بمجذورين غير المائة والتسعمائة احدهما ثلثمائة
واربعة وعشرون مجذور الثمانية عشر والآخر ستمائة وستة و
سبعون مجذور الستة والعشرين يخرج من قسمة الاول على المائة
ثلثة واربعة وعشرون جزءا من مائة ومن قسمة الثاني عليه ستة
وستة وسبعون جزءا منه وهما مجذوران موافقان للمجذورين الخارجين
في المثال المفروض وقس عليه ما يوافقهما في كونه مركبا من مجذورين
صحيحين كالستمائة والخمسة والعشرين المركب من الاربعمائة والمائتين
والخمسة والعشرين فتأمل ولا يذهب عليك انه يظهر بالتأمل في
مدارج ما ذكرنا قاعدة لتقسيم كل مجذور الى مجذورين هي ان يقسم
على مجذور مركب من مجذورين او ينسب اليه ثم يضرب الخارج
او المنسوب في كل من مجذوريه فالحاصلان هما المجذوران المطلوبان
فاذا نسبنا الستة عشر الى خمسة وعشرين لستة عشر جزءا منه ثم
ضربنا المنسوب في كل من التسعة والستة عشر المركب منهما الخمسة
والعشرون يحصل من الاول خمسة وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين
ومن الثاني عشرة وستة اجزاء منه وهما مجذوران ينقسم اليهما
الستة عشر واذا قسمنا الستة والثلثين على خمسة وعشرين
خرج واحد واحد عشر جزءا منه ضربنا الخارج في التسعة حصل اثنا
عشر واربعة وعشرون جزءا من خمسة وعشرين وفي الستة عشر
حصل ثلثة وعشرون وجزء واحد منه وهما مجذوران ينقسم اليهما
الستة والثلثون كما هو المطلوب **الفصل الثاني** في ما يعرض
لخصوص بعض الاعداد ببعض الاعتبارات العلمية **فمنها** ان الصدوق
ره روى في باب تفسير قل هو الله احد من كتاب التوحيد عن
الباقر عليه السلم ان الاحد والفرد المتفرد والاحد والواحد بمعنى

قاعدة جديدة لانقسام كل مجذور الى مجذورين ٩/

حل حديث مشكل في معنى الواحد والاحد

واحد وهو المتفرد الذي لا نظير له والتوحيد الاقرار بالوحدة وهو
الانفراد والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء
ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد
لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين فمعنى قوله الله احد اي المعبود الذي
يأله الخلق عن ادراكه والاحاطة بكيفيته وبالهيئة متعال عن صفات خلقه
الحديث فيمكن ورد العلم عند الله واهله ان يكون المراد بالمتباين ما لا يكون
مشاركا لشيء آخر في تمام ماهيته وجزئها فيكون بالنسبة الى كل ماهية
نوعية او جنسية في غاية البعد ولا يشملها الا المفهومات الاعتبارية
وما هذا شانه لا يكون منبعثا من شيء اي منفصلا بحسب الحقيقة عن
جنس كانفصال الانواع عن اجناسها ولا يكون متحد الشيء اي مساويا
في الصدق لفصل كما واه الانواع فيه لفصولها فلا يكون حقيقة متحصلة
ملتئمة من جنس وفصل كسائر الاعداد المندرجة تحت مقولة الكم
الكم المعدود من الاجناس للاعراض المختص كل منها بفصل مقوم كاختصاص ص
الاثنين بكونه مؤلفا من واحدين والثلثة والاربعة وغيرهما بكونهما مؤلفة
من اكثر على حسب مراتبها وهذا هو الوجه في ان الجمهور مع ظهور انتفاء جميع
الاعداد من الواحد لم يعدوه من جملة العدد فان العدد لكونه من اقسام
الكم وكون الانقسام خاصة شاملة له لا يصدق على الواحد من حيث
هو بل انما يصدق على ما كان منقسما كالاثنين فما فوقه فان قيل اذا لم يكن الواحد
من جملة الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية فما معنى الاحتراز عن
توصيفه تعالى بالواحد العددي على ما هو المأثور من ارباب العصمة
صلوات الله عليهم في كثير من احاديثهم انه تعالى احد لا بتأويل عدد قلنا
في الجواب عنه اما اولا فلانا نمنع دلالة هذه الرواية الا على ان قول الجمهور في
عدم كونه من العدد مبني على مخالفته لسائر الاعداد في عدم قبول القسمة
من جهة ان كلا من سائر الاعداد نوع مندرج تحت جنس الكم ممتاز
عن غيرها بفصول مقومة له بخلاف الواحد الممتاز عن الجميع بنفس ذاته
واما ان هذا القول موافق لنفس الامر ام لا فغير مصرح به في هذه الرواية
ومعلوم ان تلك المخالفة التي بنوا عليها ذلك الحكم غير مستلزمة
لمطلوبهم هذا فان كون بعض الاعداد قابلا للقسمة دون بعض لا ينافي
كون الجميع عددا انما ينافيه اذا دل دليل على ان ما يطلق عليه العدد

معنى قولهم عليهم السلم انه تعالى احد لا بتأويل عدد ٩/

يجب ان يكون داخلا تحت مقولة الكم المعرف عند الفارابي وابن سينا
وجمع من محققي المتكلمين بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا
عاداله سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة وظاهر لمن تامل فيما ذكروه
في هذا المقام انهم لم ياتوا بما يدل عليه فالحق ان النزاع في تلك المسئلة
من النزاعات اللفظية اذ يرجع عند التفتيش والتنقيح الى جواز اطلاق
لفظ العدد عليه وعدم جوازه ومعلوم ان الجواز في تلك الاحكام
التابعة للاصطلاحات فيمكن ان يصطلح بعضهم على اطلاقه عليه دون
بعض فمن يعده من الاعداد يناسبه ان يعرف العدد بالواحد وما تالف
منه ومن لا يعده منها لوافقه ان يعبر عنه بالكم المنفصل وامثال
ذلك تعريفات لفظية فمن عرفها بانه كمية تطلق على الواحد وما تالف
منه فقد تعسف بايهام الجمع بين المتنافيين فتامل واما ما نحن فيه فسلمنا
دلالة الرواية عليه وسلمنا ايضا حجيتها في مثل هذه المسائل
فيمكن ان يقال في وجه التوفيق بينها وبين الماثور منهم انه تعالى احد
لا تاويله عدد ان المراد به ان الواحد وكذا الاحد وان لم يكن من العدد لكنه
ربما ينسلك في سلكه ببعض الاعتبارات كما تعارف بين الناس
في تعداد اشياء متماثلة مبتدأ من الواحد فيقولون عند عد الدراهم
مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا فلا يكون الواحد بالمعنى الذي يقصد
في مثل تلك الصورة لائقا لاتصافه تعالى به من جهة استلزامه
لا اقل لثان مماثل له لا ينحصر عدم جواز اتصافه تعالى بالواحد في هذا
المعنى بل يشمل كل معنى من المعاني الغير اللائقة بجنابه تعالى ككونه
واحدا من عدة موجودات على وجه يؤدي الى دخوله مع غيره تحت
جنس من الاجناس لاستلزام التشبيه وهذا الذي ذكرنا مؤيد
بما رواه الصدوق ره في باب معنى الواحد والتوحيد والموحد
من كتاب التوحيد عن المقدام بن شريح بن هاني عن ابيه قال
ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين
اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه وقالوا يا اعرابي اما ترى
ما فيه امير المؤمنين من تقسم القلب فقال امير المؤمنين عليه السلام
دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم ثم قال يا اعرابي
ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان

عليه ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل
واحد يقصد به باب الاعداد فهذا لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب
الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد
من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه و
جل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول
القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل
انه عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم
كذلك ربنا عز وجل انتهى الحديث وقد تصدى الصدوق ره ههنا لتوضيح
هذه الرواية بكلام طويل الذيل من اراد فليرجع اليه وقد ذكر الاستاد
مد ظله في اوايل شرح كتاب التوحيد من الكافي هذه الرواية فاوضحها
فاوضحها بان قوله يريده من القوم اشارة الى ان للاقرار بان الله واحد جزئين
كلاهما واجب الاول الاقرار به بظاهر القلب وهو مشترك بين الفرقة
الناجية وغيرهم من اهل القبلة الثاني الاقرار به بباطن القلب اي
ان لا يجحد لازما من لوازم وحدته تعالى فان منكر لازم الشئ منكر له في
الحقيقة ولا سيما اذا كان اللزوم واضحا وعليه الحديث القدسي
لا اله الا الله حصني فمن دخل حصني امن من عذابي حيث قال الرضا عليه السلام
بشروطها وانا من شروطها رواه ابن بابويه في العيون في اخر ما حدث
به عن الرضا عليه السلام في مربعة نيشابور وقوله باب الاعداد وهو ان يقول
في عد الدراهم حين الاقباض مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا وهذا
يستلزم ان يكون معه ثان في الالوهية التي هي اخص صفاته وقوله
النوع من الجنس المراد القسم المتوحد من كلي يتشارك افراده في
معنى اي في معنى موجود في نفسه في الخارج سواء كان المعنى تمام الماهية
ام بعضها ام خارجا كما تقول زيد واحد من الانسان اي يشاركه و
ابناء جنسه في خصائصه كعلمه وكرمه وشجاعته وكذا قولك الانسان
واحد من الحيوان او من الماشي والتشبيه القول بان غيره شريك له
في معنى او في موجود في نفسه في الخارج سواء كان عرضيا كالبياض ام
ذاتيا والانقسام في الوجود الانقسام الى الاجزاء المنفصلة كانقسام
البيت الى الجدران والسقف ونحو ذلك والانقسام في العقل الانقسام
الى الاجزاء المحمولة والاجزاء المقدارية المنفصلة الغير المتعينة في ذهن

بيان ان النزاع في دخول الواحد
وعدم دخوله في العدد لفظي

في كتاب الدليل هو واحد يريد به
بدون قوله من الناس سهله

من ينقسم كانقسام الجسم المفرد الى النصف والنصف والانقسام في الوهم الانقسام
الى الاجزاء المتصلة المقدارية مطلقا او المتعينة كانقسام الجسم المفرد الى
هذا النصف وذاك النصف انتهى ولا يذهب عليك ان عدم جواز اطلاق
الواحد العددي عليه تعالى على مبناه لا ينافي جواز اطلاق ما وقع
في مثل قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو
سادسهم فانه ليس كاطلاق ثالث ثلثة فان النصارى ارادوا به
الاشتراك في الالوهية بخلاف ذلك فتدبر ومنها ان جمعا من الفقهاء
قدس اسرارهم في مسئلة قضاء الصلوات الفائتة المجهولة الترتيب
على تقدير وجوب رعايته فيها كما افتى به بعضهم ذكروا اولا ان الضابط
تكريرها على وجه يحصل الترتيب على جميع الاحتمالات فقد ذكر الشهيد
الثاني ره في شرح اللمعة ثم فصلها بقوله وهي اثنان في الاول يعني فرض
كون الفائتة اثنتين وستة في الثاني واربعة وعشرون في الثالث
ومائة وعشرون في الرابع حاصلة من ضرب ما اجتمع سابقا في عدد
الفرائض المطلوبة ولو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات
سبعمائة وعشرين انتهى ولا يذهب عليك ان مثل هذا الضابط في
امثال هذه المسئلة من قبيل الرد الى الجهالة وكيف يتيسر للمكلف في كل
صورة مفروضة تتبع جميع الاحتمالات وتطبيق واحد واحد منها على
ما يكرره من الصلوات حتى يتحقق له براءة ذمته سيما اذا كثر وبلغ الى نحو
ثمانين واربعين فان نهاية العشرة يبلغ الى ثلثة آلاف الف وستمائة
وعشرين الفا وثمانمائة وثمانين احتمالا فكيف فيما زاد ولهذا حاولوا
ثانيا ان يبنوا الامر على ضابطة لا يحتاج معها المكلف الى زيادة كلفة
فاتفقت لهم فيها الى الان على ما وجدنا في كتبهم المتداولة ثلث ضوابط
اولها ما جعله الشيخ البهائي ره في الجامع العباسي اصلا في هذا الباب
فيما عدا صورة فوات الاثنتين لظهور حصول الترتيب بينهما بلا
بدون احتياج الى ضابطة حاصلها ان يكرر المكلف تلك الصلوات
على اي ترتيب شاء بقدر عددها مبتدئا في كل مرة من التكرار بما يلي
ما ابتدا به في المرة السابقة عليها ففي صورة فوات ظهر وعصر ومغرب
يصلي ظهرا وعصرا ومغربا ثم عصرا ومغربا وظهرا ثم مغربا وظهرا وعصرا
وان كان معها عشاء يصلي هذه الاربع اربع مرات برعاية الابتداء في

ذكر الضوابط المذكورة في كتب الفقهاء لادراك ترتيب الصلوات الفائتة مع ما يرد عليها (٤)

كل مرة بغير ما ابتدا به في السابقة وان كان مع الجميع صبح يصلي الخمس
خمس مرات بالرعاية المذكورة وعلى هذا القياس وثانيهما ما
ذكره الشهيد الاول ره في قواعده والشهيد الثاني ره في شرح اللمعة
وذكره الشيخ البهائي ره في الجامع في خصوص صورتي فوات الثلث
والاربع بعد ذكر الضابطة الاولى فيهما بناء على انها اخصر منها فيهما حاصلها
ان يصلي قبل الفريضة الزائدة وبعدها ما كان يلزمه في المرتبة السابقة
ففي صورة فوات ظهر وعصر كان يلزمه ثلث صلوات ظهر
بين العصرين او عصر بين الظهرين فيصلي في صورة فوات ظهر
وعصر ومغرب قبل المغرب وبعدها تلك الثلث فتصير سبعا و
في صورة فواتها مع عشاء قبل العشاء وبعدها تلك السبع فتصير
خمس عشرة وعلى هذا القياس وثالثها ما ذكره الشهيد الاول
في صورة فوات الاربع والخمس والشهيد الثاني فيهما وفي صورة
فوات الثلث ايضا بعد ذكر الضابطة الثانية فيها والشيخ البهائي
ايضا في صورة فوات الخمس بعد ذكر الضابطة الاولى فيها بناء على
كونها اخف مؤنة من الضابطتين السابقتين حاصلها ان يصلي الفرائض
جمع كيف شاء مكررة عددا ينقص عنها بواحد ثم يختمه بما بدأ به منها
وفي صورة فوات الثلث يصليها مرتين ويضيف الى الجميع الفريضة
الاولى فيبلغ ثلث عشرة وفي صورة فوات الخمس اربع مرات
مع اضافة الفريضة الاولى فيبلغ احدى وعشرين هذا ما يستفاد
من كلامهم ولا يخفى ان المكلف الطالب لاخف ما يبرأ به ذمته في
الصورة المحتملة لا يستغني في هذا الباب بشيء من تلك الضوابط اما
الاولى فلا قتضائها زيادات يستغني عنها كما عرفت والضابط
التزام الابتداء في كل مرة من مرات التكرار بغير ما ابتدا به سابقا
كما وقع في الجامع العباسي مشقة محضة لا طائل تحتها لعدم تفاوت
في حصول المقصود اصلا على اي ترتيب كان وليت شعري
ما كان باعثا للشيخ ره على ارتكاب هذه الكلفة المخلة مع علو شانه
عن مثل تلك الغفلة في امثال ذلك واما الثانية فلانها وان كان
في صورة فوات الاربع يكون مقتضاها اقل مما تقتضيه الضابطة
الاولى ولكنها تقتضي في صورة فوات الخمس اربعين مما تقتضيه

تعجب مما فعله الشيخ البهائي ره في الجامع العباسي

الضابطة الاولى بكثير ثم فيما بعدها يصير التفاوت فاحشا ثم الخمس فاحش
ولذا اعرض عنها الشيخ ره في صورة الفوات الخمس الى التمسك بالضابطة
الثالثة وايضا تقتضي في كل صورة ملاحظة الصورة السابقة
عليها وهكذا وهذه كلفة مستغنى عنها في غيرها من الضوابط واما
الثالثة فلانها وان لم تقتض في الصورة المذكورة زيادة في عدد
الصلوات ولكنها ربما تقتضي زيادة في عدد الركعات اذا ابتدأ
في الترتيب باحدى الرباعيات عند اشتمالها على الثنائية
والثلاثية وربما تشتمل الضابطة الثانية ايضا على مثل تلك الزيادة
اللهم الا ان يشترط فيهما تقديم ما هو الاقصر في جميع المراتب وح تصير
الضابطة الثانية في مثل صورة فوات صبح ومغرب وعشاء
اخف من الثالثة لعدم امكان تحصيل الترتيب بينها على الثالثة
باقل من عشرين ركعة وامكانه على الثانية بثماني عشرة فتدبر ثم انه
يشترك الضوابط الثلث كلها في النقص من جهة اخرى هو عدم مناسبة شيء
منها لما بعد الخمس من اليومية فان في صورة الست والسبع فصاعدا
يشتمل المفروض على تماثل بعضها مع بعض ومن الظاهر ان بعض الاحتمالات
المتصورة بحسب التقديم والتاخير عند التخالف ساقط ح وان
الترتيب بينها حاصل باقل مما يحصل في التخالف بل لا يناسب
صور فوات الخمس وما دونها ايضا عند فرض اشتمالها على تماثل
اثنتين منها او اكثر وتفصيل البيان في هذا المقام انه اذا فرض فوات
ثلث صلوات متخالفات كظهر وعصر ومغرب مثلا كانت
الاحتمالات ستة وكان الترتيب حاصلا بتسع صلوات على
الضابطة الاولى وبسبع على الاخيرتين واذا فرضنا اثنتين من
الثلث متماثلتين كظهرين مع عصر تنزل الاحتمالات الى ثلثة
لسقوط الثلثة الاخر بقسمة الستة على ما سقط من الاحتمالات
الاحتمالين الحاصلين من تقدم احديهما على الاخرى عند التخالف
ويحصل الترتيب ح بخمس صلوات عصر وظهر ثم عصر وظهر
ثم عصر وفي صورة فوات اربع متخالفات كانت الاحتمالات
اربعة وعشرين وكان الترتيب حاصلا بست عشرة او خمس
عشرة او بثلث عشرة على اختلاف مقتضى الضوابط واذا فرضنا

يماثل

يماثل بعضها مع البعض فله ثلث صور فان كانت اثنتان منها متماثلتين
والباقيتان على التخالف كظهرين مع عصر ومغرب تنزل الاحتمالات
الى عشرين ويحصل الترتيب باثنتي عشرة كعصر وعشاء ثم مغرب و
وهكذا ثلث مرات وفي الثالثة كعشاءات اربع مع عصر
تنزل الاحتمالات الى خمسة ويحصل الترتيب بتسع بتكرار الاثنتين
اربعا مضافة اليها الاولى وفي الرابعة كعشائين وعصرين مع مغرب
تنزل الاحتمالات الى ثلثين ويحصل الترتيب بثلث عشرة بتكرار الثلث
اربعا مضافة اليها الاولى وفي الخامسة كعشاءات ثلث مع عصرين تنزل
الاحتمالات الى خمسة عشر ويحصل الترتيب بتسع بتكرار الاثنتين — قاعدة في تحصيل احتمالات ما يشتمل على المتماثلات من الصلوات
اربع مرات مضافة اليها الاولى واذا تاملت فيما تلوناه عليك مفصلا
انظهر لك في هذا المقام سوى ما بيناه في اثناء تحرير المرام فوايد عديدة
جليلة الاولى ان القاعدة في تحصيل احتمالات ما يشتمل على المتماثلات
ان تقسم الاحتمالات الممكنة في الجميع عند فرضها متخالفات على احتمالات
متماثلات عند فرضها متخالفة ان كانت من نوع واحد وان تقسم على
مجموع احتمالات كل من النوعين او الانواع ان كانت من نوعين او
اكثر فالخارج هو عدد احتمالاته وقد عرفت امثلتها تماما مفصلا
الثانية ان ما نقلناه عن الشهيد الثاني ره بقوله ولو اضيف اليها — كلام مع الشهيدين في عبارة
سادسة صارت الاحتمالات سبعمائة وعشرين وكذا ما ذكره
بعض الفضلاء في شرحه بقوله ولا يتوهم عدم صحة هذا في اليومية
فان السادسة وان شاركت احدى الخمس في الاسم لكنها تغايرها
من جهة الترتيب ويجب لها هذا الحكم من هذه الجهة انتهى وكذا ما ذكره
الشهيد الاول من قوله لو كانت سابعة صارت خمسة آلاف و
اربعين احتمالا كلها مبني على عدم تفاوت الاحتمالات الممكنة
في المراتب بحسب التخالف والاشتمال على التماثل وهو كما ترى
وان ما ذكره الشهيدان ره بعد تعداد الاحتمالات المذكورة في الصور
من حصول الترتيب في الاولى بثلث وستين او احدى وثلثين
على مقتضى الضابطتين الاخيرتين وفي الثانية بمائة وسبع وعشرين
على الضابطة الثانية مبني على توهم عدم التفاوت في قدر ما يحصل
الترتيب بين صورتي التخالف والاشتمال على التماثل فان قلت

لعل مراده قدس سرهما بيان حال القضاء غير اليومية كالكسوف
والخسوف مثلا اليها فانه على ذلك يتصور الست والسبع المتخالفات
قلنا يأبى عن هذا المحمل قرينة المقام وتصريح الشهيد الثاني في شرح اللمعة
بعد ذكر مقتضى الضابطتين في الصورة الاولى بقوله ويمكن فيه بجمعة
ايام ولاء الختم بالفريضة الزائدة كما افاد قدس سره انما يفيد هيهنا
اذا التزم الابتداء بها ولم يشترط ذلك الالتزام ولا فائدة فيه ايضا
اصلا فلو وقع الابتداء بغيرها وختم بها لكان ناقصا كما لا يخفى فالصواب
الختم بالفريضة الاولى سواء كانت موافقة للزائدة ام لا والعجب
ان المتأخرين الناظرين في هذا الشرح مع شدة مبالغتهم في التعديل
والجرح لم يتفطنوا في هذا المقام بما في هذا الكلام الرابعة ان كل صورة
مفروضة في هذه المسئلة مشتملة على ثلثة اعداد باعتبارات
ثلثة عدد مجموع الصلوات الفائتة وعدد انواعها وعدد الاختلاف
النوع ثابت لكل من الانواع بالنسبة الى كل ما سواه والثاني
قد يكون مساويا للاول كما في صور المتخالفات وقد ينقص عنه
بمقدار ما يقتضي نحو اشتماله على التماثل نوعا وعددا واما الثالث
فهو ناقص عن الثاني بواحد دائما ففي صورة فوات عشاءات ثلثة
مع ظهر وعصر مثلا يكون عدد المجموع خمسة وعدد الانواع ثلثة وعدد
الاختلاف اثنين وعلى هذا القياس ويمكن ان يجعل هذه الاعداد
الثلثة مادة يتحدس بمعونتها على ضوابط كلية مفيدة لقدر ما يحصل
الترتيب في كل من الصور متخالفة كانت او مشتملة على نوع من
التماثل او اكثر فانا اذا ضربنا عدد المجموع في عدد الانواع واسقطنا من
الحاصل عدد الاختلاف يكون الباقي هو عدد ما يصح به الترتيب
في جميع الصور المفروضة وايضا اذا ضربنا عدد المجموع في عدد الاختلاف
واضفنا الى الحاصل ما به التفاوت بين عدد المجموع وعدد الاختلاف
يكون المجموع موافقا ايضا لما يصح به الترتيب في جميع الصور وايضا
اذا ضربنا عدد الانواع في مثلو عدد المجموع ثم اضفنا الى الحاصل
واحدا يكون المط به ايضا في الجميع واذا حصلنا العدد باحدى تلك
الضوابط فطريق التادية ان تكرر المتخالفات بالترتيب بعد
مراعات تقديم ما هو الاقصر حتى يكمل العدد فيحصل الترتيب مع تخفيف

ثلث ضوابط لادراك الترتيب في كل صورة مفروضة من الصلوات الفائتة

عدد الركعات ايضا ففي صورة فوات صبح وظهرين وعشاءات
ثلث مثلا تقتضي الضابطة الاولى ان تضرب الستة في الثلثة
وتسقط الاثنين من الحاصل فيبقى ستة عشر والضابطة الثانية
ان تضرب الستة في الاثنين وتضيف الى الحاصل اربعة فيحصل ستة
عشر ايضا والضابطة الثالثة ان تضرب الثلثة في الخمسة وتضيف
الى الحاصل الواحد فيبلغ ستة عشر ايضا فمآل الجميع واحد فاذا كررنا
المتخالفات منها وهي الصبح والظهر والعشاء مع مراعات تقديم
الصبح خمس مرات واضفنا اليها الاولى من المرة السادسة حصل
المط وعلى هذا القياس في صورة فوات عشر صلوات صبحين و
ظهرين وعصرين ومغربين وعشائين تقتضي الضابطة الاولى ان تضرب
العشرة في الخمسة وتسقط من الحاصل اربعة فيبقى ستة واربعون و
تقتضي الثانية ان تضرب العشرة في الاربعة وتضيف الى الحاصل ستة
فتصير ستة واربعين ايضا وتقتضي الثالثة ان تضرب الخمسة في التسعة
وتضيف اليها واحدا فيبلغ ستة واربعين ايضا فاذا كررنا متخالفاتها
وهي الخمس اليومية مع المراعات المذكورة تسع مرات وتضيف
اليها الصبح المقدمة على غيرها في الترتيب لتلك الرعاية حصل المط
فاحفظ هذه الضوابط الثلث فان اتفاق اصابة امثالها في امثال
هذه الضوابط المرام لنوادر وان كان في الابتداء الى طريق الصواب
كالنجم الزاهر الخامسة انه اذا رتبت الفوائت ترتيبا معينا يكون ابعد
الاحتمالات عنه عكس هذا الترتيب فاذا كررت متخالفاتها على
الترتيب بقدر ما يصح منه احتمال العكس يظهر لك تحقق الترتيب على
جميع الاحتمالات ففي صورة فوات عشاءات ثلث وظهرين
وعصرين مثلا اذا رتبتها على هذا الترتيب وكررت العشاء والظهر و
العصر ست مرات على ترتيبها واضفت اليها عشاء يشتمل هذه التسع عشرة
بعد الترتيب على تقدم عصرين على عصرين على ظهرين وعشاءات
ثلث عكس الترتيب الاول الذي هو ابعد الاحتمالات عنه فيشتمل
على ساير الاحتمالات ايضا بطريق اولى فيحصل المط بها بلا شبهة
وهذه الدقيقة بمنزلة ميزان لتصحيح الموارد الجزئية بل قبان لامتحان
الضوابط المذكورة اذ في شيء من الصور الكلية ايضا بل هي في

ميزان الضوابط المذكورة ويمكن ان يكون في نفسه ايضا ضابطة مستقلة

معنى كون تلك الضوابط كلية

ضابطة رابعة مستقلة لتحصيل المرام مغنية عما سواها في هذا المقام فافهم
السادسة ان معنى كون تلك الضوابط كلية ان مقتضاها هو اقل
ما يحصل به الترتيب بالنسبة الى جميع الصور في الجملة فلا يقدح فيها امكان
اتفاق وقوع نادر في صورة ما يمكن معه بتدبير خاص تحصيل الترتيب
فيها باقل مما تقتضيه الضوابط المذكورة بقليل كما اتفق في الاربع المشتملة
على متماثلين من الخمس المشتملة على متماثلات ثلث من امكان تصحيح
الاولى لتسع والثانية من اثنتي عشرة كما صورناه في الامثلة
المفصلة مع ان مقتضى الضوابط فيهما العشرة والثلث عشرة فان
ذلك يجري مجرى الشواذ بالنسبة الى الضوابط اللغوية والاصول
الفقهية وامثالهما بل الامر فيما نحن فيه اهون منهما فانهما لم تدخل
تحت ضابطة اصلا وامثال الصورتين المذكورتين فغير خارجة من
حكم الضوابط المذكورة بل اشتمالها عليها بطريق اولى لا يخفى السابعة
انه يتبين بالضوابط المذكورة ان في شيء من الصور المفروضة لا يبلغ
عدد الصلوات اللازمة لتحصيل الترتيب فيها الى خمسة امثال عدد
مجموع الفوايت قط ومن البين انه على هذا لا يلزم حرج على المكلف على
فرض ايجاب تحصيل الترتيب عليه فمن حكم من الفقهاء ببراءة الذمة
عنه معللا بكونه حرجا في كثير من موارده فكانه نظر الى تضاعيف تكثر
الاحتمالات بفرض او في كثرة في الفوايت المتخالفة فقاس عليها

كلام مع من الفقهاء بلزوم تحصيل الترتيب في قضاء الفوايت حرجا

تزايد كثرة الصلوات اللازمة لتحصيل ترتيبها بدون تامل في حال المتخالفة
والمتماثلة وفي حال ما بعد الخمس مما قبلها وكذا في امثالها من الدقايق
المذكورة المحتجبة عن اكثر الاذهان في هذا المقام والا كيف يتصور من
لا يمكنه دفع امثال وجوب شهرين متتابعين عند تفويت صوم
يوم من شهر رمضان بعلة لزوم الحرج ان يدفع بها وجوب اقل من خمسة
امثال الفايتة عند التفريط في حفظ ترتيبها مع انه لا شك في انه
احوط فمن على بصيرة في تخليص الذمة عما شغلها بالطرق اليقينية و
استعذ بالله من موجبات الاجتراء في الاحكام الدينية **ومنها**
انه تعالى قال في سورة الاعراف ويونس وهود والحديد الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام والمراد السموات والارض وما بينهما كما صرح
في سورة الفرقان والتنزيل بقوله الذي خلق السموات والارض وما بينهما

في ستة ايام وفي سورة ق بقوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام والكلام ههنا لتبيين هذا المرام في مقامات ثلثة **المقام**
الاول كيف يجمع ما تضمنت هذه الايات مع ما في قوله تعالى في سورة
فصلت قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له
اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها

كيفية الجمع بين ما في سورة فصلت وغيره من زمان خلق السموات والارض

وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضيهن سبع
سموات في يومين الاية فان ظاهرها ان خلق الجميع في ثمانية ايام فللمشهور
بين المفسرين في رفع هذا التنافي ان المراد بقوله في اربعة ايام في تتمة اربعة
بان يكون خلق الارض في يومين منها وتقدير الاقوات فيها او هو مع
جعل الرواسي من فوقها والبركة فيها في يومين اخرين فاذا ضم الى تلك
الاربعة اليومان اللذان قضى فيهما السموات السبع كما دل عليه اخر
الاية يبلغ ستة ايام وايد ذلك بما رووا من طريق عكرمة عن ابن عباس
ما ذكره صاحب تفسير منهج الصادقين في تفسير سورة فصلت ان
خلق الارض في الاحد والاثنين والجبال في الثلثا والاشجار والمياه في
الاربعا والسموات في الخميس والشمس والقمر والنجوم والملائكة وآدم
في الجمعة ويقرب منها ما روي عن مجاهد على ما ذكره صاحب مجمع البيان
في سورة الاعراف ان اول ستة ايام هو الاحد واخرها هو الجمعة فاجتمع له
الخلق في يوم الجمعة فلذلك سمي جمعة وقال الاستاد مد ظله في شرح باب
خطب النكاح من الكافي في رفع هذا التنافي ان اربعة ايام مخصوصة بخلق ما على
الارض اولها لخلق الرواسي والثاني لخلق البركة والثالث والرابع لخلق
الاقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والمرعى المذكورين في سورة النازعات
بقوله تعالى اخرج منها ماءها ومرعيها وان اليومين اللذين خلق فيهما السموات
الا ان الخلق في اليوم الارض متحدان الاول متعلق باصل السموات و
في اليوم الثاني يتميز بعض اجزائهما عن بعض فيصدق ان السموات مخلوقة
في يومين والارض في يومين ولا يزيد ايام خلق المجموع على الستة هذا
ما ذكروا في هذا المقام ولا يخفى انه يمكن ان يرفع التنافي المذكور بوجه اخر وهو
ان يكون الايام الاربعة بل اليومان الاخيران ايضا في اخر سورة فصلت
غير الايام الستة التي في ايات السور السبع ويؤيده تغيير الاسلوب

بايراد لفظ الخلق في الآيات ولفظ الجعل والبركة والتقدير وقضاء السموات سبعاً في آية واضاً يؤيده لفظ ما بينهما في الآيات الثلث فانه سواء كان خلق الارض مع بعض ما عليها في اربعة ايام وخلق السموات في يومين او ما على الارض في اربعة ايام وخلق السموات والارض في يومين كما في الثاني تبين ان اليومين لا يبقى لخلق ما بين السموات والارض كالهواء وما فيهما من الكائنات الجو دفعة فينبغي ان يحمل على ان خلق السموات في يومين وخلق الارض في يومين غيرهما وخلق ما بينهما في يومين غير الاربعة فيبلغ ستة كما هو ظاهر الايام فيتم في هذه الستة ما ذكره تعالى في سورة النازعات بقوله وانتم اشد خلقاً ام السماء بنيها رفع سمكها فسوّيها واغطش ليلها واخرج ضحيها فيكون كل ما ذكره فيهما متصلاً به بقوله والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها والجبال ارسيها في يوم اخر وايام اخر غير الستة المذكورة ويؤيده ما روي ان دحو الارض كان بعد خلقها بالفي سنة فعلى ذلك لا يبعد ان يكون خلق ما سوى المذكورات كتقدير الاقوات وساير المخلوقات التي لا تعد ولا تحصى في ايام اخر كيف وما في السموات كالملائكة وما في تحت الارض كالصخرة والديك والحوت وغيرها المذكورات في حديث زينب العطارة على ما مر ذكره في الاربعة المتناسبة غير السموات والارض وما بينهما كما يرشد اليه التسبيح المأثور المشهور وسبحان الله رب السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن فيكون خلقها في غير الستة المذكورة فلا حاجة الى تكلف لادخال زمان تقادير الاقوات وجعل الرواسي مثلاً في زمان خلق السموات والارض وما بينهما حتى لا يزيد زمان خلق المجموع على ستة ايام واما الرواية التي ايد بها التاويل الاول فعلى تقدير صحتها مؤيدة لما ذكرنا لا لما ذكروه اذ الظاهر ان يكون المراد بها العين النوعي في ايام خلق كل من المذكورات فيها فلا ينافي ان يكون خلق الاشجار مثلاً في اربعاء والمياه في اربعاء اخرى وكذا خلق الشمس والقمر مثلاً في جمعة وكل من النجوم والملائكة وآدم عليه في جمعات اخر فلا يلزم الاتحاد الشخصي ولا التوالي في تلك الايام كيف ولو لم يحمل على ذلك لما امكن الجمع بينها وبين ما مر في مبحث الابداع عن الرضا

طريق الجمع بين الآيات والروايات الواردة في هذا الباب

[illegible]

عليه السلام ان خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض وكذا بينها وبين ما لا ريب فيه لاحد من ان خلق الملائكة والجان قبل آدم عليه بدهور طويلة واما المنظومة المشهورة المنسوبة الى امير المؤمنين عليه من قوله: لنعم اليوم يوم السبت حقاً: لصيد ان اردت بلا امتراء: وفي الاحد البناء لان فيه: تبدّى الله في خلق السماء: حيث صرح فيها بان خلق السماء في يوم الاحد فيمكن ان يجمع بينها وبين الرواية المذكورة الدالة على ان خلقها في يوم الخميس بكون اصل خلقها في احد فيكمل في اليومين وتميز بعضها عن بعض في اليوم الآخر ومما يلايم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد في المنظومة وبلفظ الجمع في الرواية وادراج لفظ الابتداء في المنظومة دون الرواية فتامل بما ذكرنا طريق الجمع بين كثير من الروايات المتعارضة الظواهر في هذا الباب ثم اعلم ان المفهوم من خلق الامور المذكورة في المدة المذكورة ان تحققها ودخولها في الوجود كان مقارناً لانقضاء تلك المدة ولا بد ان يكون في هذا الآن على وضع معين من اوضاعها وتصويره وضعها منقول عن الرضا عليه فيما رواه العياشي في تفسيره عن الاشعث بن حاتم قال كنت بخراسان حيث اجتمع الرضا عليه والفضل بن سهل والمأمون في الايوان الحيري بمرو فوضعت المائدة فقال الرضا عليه ان رجلاً من بني اسرائيل سألني بالمدينة فقال خلق النهار قبل ام الليل فما عندكم قال فاداروا الكلام فلم يكن عندهم في ذلك شيء فقال الفضل للرضا عليه اخبرنا بها اصلحك الله قال نعم من القرآن ام من الحساب قال له الفضل من جهة الحساب قال قد علمت يا فضل ان طالع الدنيا السرطان والكواكب في مواضع شرفها فزحل في الميزان والمشتري في السرطان والشمس في الحمل والقمر في الثور فذلك يدل على كينونة الشمس في الحمل في العاشر من الطالع في وسط السماء فالنهار خلق قبل الليل وفي قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار اي قد سبقه النهار الحديث فالمراد بكون طالع الدنيا السرطان انه تم خلقها حين كونه على الافق الشرقي بالنسبة الى قبة الارض من موضع الكعبة او غيرها ويمكن ان يكون قوله عليه السلام والكواكب في مواضع شرفها على اصطلاح المنجمين لاجل ما حققت في تلك الرسالة من اعتبار النهار عندهم من طلوع الشمس الى غروبها والليل من الغروب الى الطلوع [illegible]

[illegible]

تصوير وضع الدنيا حين خلقها على ما يستفاد من حديث الرضا عليه السلام

ذكر بعض من مشاهير الزمان في بعض رسائله ان مبدأ اليوم بليلته عند اهل الشرع من غروب الشمس الى مثله ثم استدل بهذه الرواية على خلافه واعتقد بدلالتها على ان المعتبر في الشرع في اليوم بليلته من الزوال الى مثله من اليوم الآتي موافقاً لما اعتبره بعض المنجمين لسهولة الحساب ثم ايد ذلك بما نقل من الروايات على ان اول صلوة فرضها الله تعالى وصلّيها رسول الله صلعم صلوة الظهر ثم اول ما يدل على المشهور من رواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه حيث قال قلت له ان المغيرة زعموا ان اليوم لليلة المستقبلة فقال كذبوا ان اليوم لليلة الماضية الحديث بان المشهور الليلة في هذا اليوم صدر النهار اي النصف الاول منه ولا يخفى بعدها لا يخفى ما في كل من مراتب كلامه ان الاعتقاد بذلك موجب لالزامه في الاعمال الشرعية فليت شعري ان زوال الجمعة مثلاً ان كان عنده مبدأ الجمعة فكيف ينوي نفلها فيما قبل زوالها وبعده وان كان عنده مبدأ السبت فكيف يعمل بصلوتها ثم كيف يعمل في الليالي المعتبرة في الاسبوع كليلة الجمعة وفي الشهور وليالي القدر وامثالها ثم كيف يجمع هذا الاعتبار لليوم بليلته على ما صرح به منه

مع الفضل المشهور في صناعة النجوم وحقيقة الحال انها كانت ح في مواضع
مضبوطة عند اهل العلم من طريق التوقيف فبعد ما اخذ المنجمون ايضا
ذلك عنهم زعموا انها لتلك الخصوصية كانت احسن مواضع تلك
الكواكب فسموها شرفا ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطا لها توهما
منهم عند كونها فيها هابطة عن تلك المنزلة والشرف جدا واما ما فات
منهم اخذه عن اهل العلم كموضع عطارد مثلا عينوه من عند انفسهم بخيالات
شعرية مذكورة في كتبهم **المقام الثاني** انه تعالى اذا اراد شيئا يكفيه ان
ان يقول له كن فيكون فلا يستدعي زمانا اصلا فضلا عن قدر معين
منه فما الوجه في خلق السموات والارض في ستة ايام فالمشهور
بين المفسرين في توجيه ذلك ان الحكم فيه تعليم التاني والرفق
للعباد في افعالهم او تفهيمهم ان خالقهما فاعل بالقدرة والاختيار وراع
في افعاله الحكم والمصالح لا موجب يكون اثره تابعا لوجوده بلا مهلة
واقتصر ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح خطبة مشتملة على ذكر خلق
السموات والارض من نهج البلاغة في توجيه هذا المقام بالتشبث
بما اوجب المعتزلة عليه تعالى من اللطف فقال لعل اخبار المكلفين
بذلك على هذا الترتيب يكون لطفا لهم ولا يجوز الاخبار منه تعالى الا
والمخبر عنه مطابق الاخبار ولا يخفى ان كلا من تلك الامور انما يحصل
باصل التمهيد ومحض التاخير سواء كان بزمان قليل او كثير فلا بد لكونه
على قدر محدود من الزمان كستة ايام من رعاية حكمة اخرى فان قلت قد روي
في الاحتجاج عن ابي الصلت عن الرضا ع فيما اجاب عن سؤال المامون
عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام انه
عليه السلم قال وكان قادرا على ان يخلقهما في طرفة عين لكنه عز و
جل خلقهما في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه شيئا بعد شيء و
فتستدل بحدوث ما يحدث على الله مرة الحديث فيكون هذا هو الحكمة
المطلوبة هيهنا قلنا هذا ايضا انما يفيد وجه اصل التكثر والتكرر مع
امكان خلقهما دفعة كما يدل عليه قوله عليه السلم في طرفة عين
وقوله شيئا بعد شيء ومرة بعد مرة على طبق ما قصده المامون
في السؤال واما وجه خصوص ستة ايام دون الخمسة والسبعة
مثلا فهو عليه السلم ساكت عنه فالقول الفصل هيهنا ان نتبع

وجه خلق السموات والارض في ستة ايام

تقويمهم

اثاره والتصفح اخبار امنائه الاخذين امثال تلك الاسرار عنه تعالى
بالتوقيف ودلنا على ان افعاله تعالى مبتنية على الحكم والمصالح وان حكمته
اقتضت ان يكون افعاله بالنسبة الى مخلوقاته على قسمين قسم يصدر
عنه في كل آن اراده دفعة بدون توقفه على مادة ومدة وقسم لا يصدر
عنه الا بعد مدة اجرى عادته بحصول استعداد مادته له في تلك المدة
على سبيل التدريج وان خلق الماء الذي جعله مادة لساير الاجسام
والجسمانيات وما يشبهه من القسم الاول وخلق السموات والارضين
وما في حكمهما من القسم الثاني وهذا حكم اطبق عليه جميع المليين وكثير
من قدماء الفلاسفة كما مر في مبحث الابداع فما ذكره المفسرون من ان
معنى خلق السموات والارض ابداعهما لا من شيء ليس بشيء واي مفسر
مثل امير المؤمنين عليه السلم وقد صرح به فيما مر من خطبته التي ذكر فيها ابتداء
خلق السموات والارض فقال بعد ذكر خلق الماء وتحريكه بالريح المخلوق
منه فسوى منه سبع سموات الخطبة ثم ان القسم الثاني يستدعي
بالنسبة الى كل مخلوق قدرا معينا من الزمان كما يرشد اليه تتبع الازمنة
المعينة التي جرت عادته تعالى ان يخلق فيها اصناف النباتات
من موادها العنصرية وانواع الحيوانات من مواد نطفها في ارحام امهاتها
فعلى ذلك خلق السموات والارض من مادتها التي هي الماء بعد خصوص
المقدار المذكور من الزمان انما هو من هذا القبيل واما خصوص الحكمة الداعية
الى اجراء عادته بخلق تلك الامور من موادها على التدريج ثم قدر تقادير
خاص وزمان محدود لكل منها فلا مطمع في معرفته فانه من اسرار القضاء
والقدر التي لا يمكن ان يحيط بها عقل او فهم من البشر ولذلك كتم عنا بل
عن جميع المقربين والمرسلين بل سد علينا وعليهم باب الفحص والتفتيش
بالنهي الصريح الدال عليه كثير من القران والخبر فتدبر **المقام الثالث**
اليوم عبارة عن زمان تمام دورة للشمس بحركتها السريعة العادية
الموسومة باليومية فكيف يتصور ان يكون خلق السموات الحاملة
للشمس وغيرها من الكواكب في عدة من الزمان المذكور وهل لا يكون
تكون الدائر في زمان دورته مستلزما للدور المستحيل بالضرورة فقد ذكر
ابن العربي فيما سماه بالفتوحات ان اليوم هو زمان دورة للفلك
الاطلس فلا يكون منوطا بالشمس ولا بالسموات السبع انما المنوط

ويمكن ان يقال معنى خلق السموات والارض في ستة ايام مع توقف تحقق اليوم على تحقق السموات

كلامه مع ابن العربي

بهما الليل والنهار وهما غير اليوم وفيه انه اصطلاح مبني على اصول الفلسفة
يابى عنه اللغة والعرف المبني عليهما لسان الشريعة ولظهور ذلك
اطبق المفسرون على تاويله اما بحمل تلك الايام على زمان مساوٍ لمقدار
زمانهما واما بحملها على اوقات او مرات متعددة بعددها حتى يكون معنى
خلق الارض في يومين مثلا خلقها في مرتين مرة خلق اصلها ومرة
تمييز بعض اجزائها عن بعض وكذلك في السموات وغيرها ولا يخفى ان
شيئا من التاويلين ولا سيما الثاني لا يلائم تعيين خصوص
يوم من ايام الاسبوع لخلق كل منهما كما في الروايات وذلك
ظاهر جدا وايضا يستبعد العقل جدا ان لا يمكن خلق الانسان من نطفة
عادة في اقل من ستة اشهر ويكون خلق السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام مع ان الحال كما قال تعالى في سورة المؤمن
لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس
لا يعلمون وايضا اخباره تعالى بخصوص قدر زمان خلقها لا بد له
من نكتة اقلها في الباب ان يكون من جهة قلته او كثرته ودخلها
في المقصد ولا يناسب شيء منها ههنا اذ لو كان لاجل معرفة العباد
انه تعالى قادر على خلق مثل السموات والارض في هذه المدة القليلة
فمعلوم ان ذلك ليس له وقع في هذا المطلب بعد الاخبار بامثال ان
امره اذا اراد شيئا فيقول له كن فيكون ولو كان للامتنان عليهم
بان خلقه في تلك المدة المديدة كان لاجل تدبير ما يحتاجون اليه
في امور معاشهم ومعادهم فظاهر ان قدر ستة ايام لا يصلح لهذا
المقصود فالوجه ان يفسر اليوم ههنا والعلم عند الله واهله بما فسره الله
تعالى تارة في سورة الحج بقوله ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله
وعده وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وتارة في
سورة التنزيل بقوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم
كان مقداره الف سنة مما تعدون او بما اخبره تعالى في سورة
المعارج بقوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين
الف سنة فان القرآن يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الاول باليوم
الرباني وعن الثاني بيوم الله فعلى كل تقدير يكون ملائما لما نسب
من خلق كل منهما الى خصوص يوم من الاسبوع في الروايات ويتم ما

بيان ان المراد باليوم ههنا اليوم الرباني

يقصر عنه عند حمله على اليوم الدنيوي من معنى الامتنان المقصود له تعالى
في كثير من امثال تلك الايات كقوله تعالى في سورة البقرة هو الذي خلق
لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات
وهو بكل شيء عليم ولعل حمله على الاول فيما نحن فيه انسب واقرب فمقصوده
على ذلك ان كل امتداد سواء كان قار الذات كالجسم او غير قار الذات
كالزمان ينبغي ان يقدر له اجزاء ولكل جزء منه اجزاء وهكذا الى ان يحتاج
اليه التعبير عن قدر معين منها للتفهيم بدون كلفة وذلك كتقدير الفلك
بالبروج والمنازل والدرجات وتقدير الزمان بالسنين والشهور
والايام والساعات فعلى هذا لا يبعد ان الحكمة الالهية كانت اقتضت
ان يقدر للزمان المتقدم على زمان الدنيا وللزمان المتاخر عن زمانها ايضا بامثال
ما قدر لزماننا من السنين الى الساعات لكن مع رعاية نوع مناسبة
لهذه الاجزاء الى المقدر بها فكما ان المناسب لزمان الدنيا ان يكون كل
يوم منه بقدر زمان دورة للشمس يجوز ان يكون المناسب للزمان المتقدم
ان يكون كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان الدنيا وللزمان المتاخر ان يكون
كل يوم منه مساويا لخمسين الف سنة منه فيكون ما اخبر به في الايتين
الاوليين حال الزمان المتقدم وفي الثالثة حال الزمان المتاخر فلا يبعد
فيما يلوح من بعض الاشارات الماثورة من انه تعالى كان قدر للزمان
المقدم اسابيع وسمى الاول من ايامها بالاحد والثاني بالاثنين
وهكذا الى السبت وكذلك قدر له شهورا تامة كل منها ثلثون يوما
سمى اولها بالمحرم او رمضان على اختلاف الروايات في اول شهور السنة
وثانيها بالصفر او شوال وهكذا الى ذي الحجة او شعبان وعلى كل تقدير كان
المجموع سنة كاملة موافقة لثلثمائة وستين يوما ثم جعل
ايام اسابيعنا وشهورنا موافقة لايام تلك الاسابيع والشهور
في المبداء والعدة والتسمية وقد يساعد عليه ما في سورة التوبة
من قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله
يوم خلق السموات والارض او السماء منها اربعة حرم فتستقيم بذلك
امثال ما روي انه تعالى خلق الارض والسماء في يوم الاحد او خلق
الملائكة في يوم الجمعة فلا يتوجه اشكال وجوب تاخر اصل اليوم فضلا
عن خصوص الاحد عن خلق السموات والارض على ما مر في حديث

الرضا عليه السلام وتستقيم به ايضا امثال ما روي ان دحو الارض كان في ليلة خمسة
وعشرين من ذي القعدة بدون استبعاد وانقباض للعقل من جهة ان تقدم
امتياز تلك الشهور بعضها من بعض وانضباطها بتلك الاسامي
على دحو الارض وما يتبعه من خلق الانس بل الجن ايضا خلاف العادة
ثم انه يلوح مما ذكره صاحب الملل والنحل بقوله وقد اجمعت اليهود
على ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والارض استوى على عرشه
مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة
منهم ان الستة الايام هي ستة آلاف سنة فان يوما عند ربك
كالف سنة مما تعدون بالسير القمري وذلك ما مضى من لدن آدم
عليه السلام الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتدأ
الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس ذلك امرا
كان ومضى بل هو في المستقبل اذ عددنا الايام بالالف انتهى ان بعضها
من كتب السماوية كالتورية كان متضمنا للاشارة الى ان المراد بالايام
المخلوقة فيها السموات والارض هو الايام الربانية ولكن اليهود لم
يتفطنوا لكونها سابقة على زمان الدنيا او تعمدوا في تحريفها عن مواضعها
بتطبيقها على بعض ازمنة الدنيا تصحيحا لما سولته لهم انفسهم من ان
شريعة موسى عليه السلام هي اول اوامره وشروعه في التكليف حتى
لا يلزمهم الاقرار بنسخ شريعة سابقة مستلزم لامكان وقوع مثله على
شريعتهم ايضا فافهم فاذا تاملت في مدارج ما صورناه وبيناه
يظهر لك ان السموات والارض وما بينهما المعبر عنها بالدنيا بمنزلة
شخص مخلوق من نطفة هي المادة على طبق حصول استعداداته
بالتدريج كما جرت به عادته تعالى في مدة مديدة هي على حسابنا
ستة آلاف قرية موافقة لستة ايام من الايام الربانية فبعد
تمام هذه المدة التي هي بمنزلة زمان الحمل لها تولدت كانه
بطالع السرطان والكواكب في شرفها وحركات الشمس والقمر في
حركتها المقدرة لهما المنوط بهما الليل والنهار وذلك كان في يوم
الجمعة بكمال وجه وكان ايضا سادس شهر محرم الحرام او رمضان
المبارك عند ما مضت ثلث ساعات واثني عشر دقيقة
من نهاره وسيجيء وجهه عن قريب ولا ينافي ذلك ما مر من حديث

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الرضا عليه السلام انه كانت الشمس عند كينونتها في وسط السماء لانه على
حدود التصوير وضع نهار ايام الدنيا لا الايام الربانية وما نحن
فيه مبني عليها فلا يلزم الموافقة هذا هو مبدأ عمر الدنيا واما مبدأ
خلقها من نطفتها فمتقدم عليه بقدر ما عرفت من زمان حملها وكان مبدأ
اول يوم الاحد من تلك الايام غرة احد الشهرين ولا شك بما نصب
لنا من الدلالات العقلية ان لها امدا ممدودا واجلا محدودا واقرب
احتمال انه تعالى قدر لجملة زمانها مبدأ خلقها الى حلول اجلها سنة
كاملة من السنين الربانية فجعل ستة ايام منها بازاء خلقها والباقي
وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما بازاء عمرها وانها كما مر مساوية
لثلثمائة واربعة وخمسين الف سنة من السنين القمرية الدنيوية
يلوح ذلك من جملة روايات وعدة اشارات من الصادقين
عليهم السلام منها ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل الجهاد وثواب الرباط
يوم في سبيل الله خير من عبادة الرجل في اهله سنة ثلثمائة وستين
يوما كل يوم الف سنة فان الذكي يتفطن من الخصوصية المذكورة فيها
لكل من السنة واليوم ان المراد بهما غير السنة واليوم الدنيويين اذ لا سنة
في الدنيا بهذا العدد من الايام فانه لا يوافق شيئا من الشمسية والقمرية
المعتبرتين فيها ولا يوم في الدنيا موافقا لذلك الامتداد من الزمان
فيتفطن ان هذا التعبير كناية عن نهاية ما يتصور للرجل من العبادة وهو تمام
زمان الدنيا ومنها ما رواه جمع من اكابر المحدثين من حديث الاختلال بعبارات
مختلفة متوافقة المعنى فروى الصدوق رحمه الله في من لا يحضره الفقيه عن
محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن الصادق عليه السلام قال قلت له
ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما صام من شهر رمضان تسعة و
عشرين يوما اكثر مما صام ثلثين قال كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله
الا تاما ولا تكون الفرائض ناقصة ان الله خلق السنة ثلثمائة وستين
يوما وخلق السموات والارض في ستة ايام فحجزها من ثلثمائة وستين
يوما فالسنة ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وشهر رمضان ثلثون
يوما لقوله عز وجل ولتكملوا العدة والكامل تام وشوال تسعة وعشرون
يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة
فالشهر هكذا ثم هكذا اي شهر تام وشهر ناقص وشهر رمضان لا ينقص

ولتكملوا

بيان معنى الحديث الاختزال ووجه دلالته على زمان عمر الدنيا ٩،

ولله ابدا او لا تكون فريضة ناقصة ان الله عز وجل يقول ولتكملوا العدة وشوال
تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا
موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وذو الحجة
تسعة وعشرون يوما والمحرم ثلثون يوما ثم الشهور بعد ذلك شهر تام
وشهر ناقص الحديث ووجه دلالة هذا الحديث على ما ذكرنا ان السنة
الاولى منه وهي المختزلة عنها الايام الستة يجب ان يحمل على السنة الربانية
لا ان شيئا من السنة الشمسية والقمرية الدنيويين لم يخلق ثلثمائة وستين
يوما كما تقرر في موضعه ولانه لو حملت على الدنيوية فاما ان يحمل الايام
الستة ايضا على الايام الدنيوية فغاية ما يلزم من اختزالها عنها ان يكون
السنة الاولى من سني عمر الدنيا ثلثمائة واربعة وخمسين يوما فلا يلزم
هذا النقصان في جميع السنين واما ان يحمل على الايام الربانية فلا يتصور
الاختزال المذكور حينئذ فان يوما من تلك الايام كالف سنة من تلك
السنين فتحقق ان المراد بتلك السنة الربانية على وفق ما بينا ان المراد
بالايام الستة الايام الربانية واما السنة الثانية في الحديث فيجب
ان يحمل على السنة الدنيوية المستتبعة لنقصان بعض شهورها وهو ظاهر
فعلى ذلك ما يفهم من تفرع النقصان في تلك السنة بشهورها على الاختزال
المذكور يدل على انه لو لم يختزل الايام الستة المذكورة عن راس السنة
الربانية المذكورة بل وقع خلق الدنيا في زمان خارج عن تلك السنة منفصل
متصل بها لكانت ايام السنة الدنيوية ثلثمائة وستين وكذا يدل
على ان الايام المختزلة لو كانت عشرة مثلا لكانت ايام السنة الدنيوية
ثلثمائة وخمسين ولو فرضت عشرين لكانت ثلثمائة واربعين على
هذا القياس فيظهر بذلك انه مبني على ان الحكمة الالهية اقتضت
مساوات الايام الباقية بعد الاختزال من السنة الربانية مع ايام
كل سنة من السنين الدنيوية فيتفطن الذكي من لزوم تلك المساوات
بين هاتين الايامين انهما منسوبتان الى شئ واحد فكما ان ايام
السنة الدنيوية منسوبة الى الدنيا ومحسوبة من عمرها كذلك الايام
الباقية المذكورة منسوبة اليها لاجل عمرها ويؤيده انتساب الايام
المختزلة ايضا اليها لاجل خلقها فتبين من مدارج ما قررناه سر
هذا الاختزال وكونه على النحو المذكور ايضا فانه لو لم يقع او وقع لا على

توجيه ما في حديث الاختزال وغيره ان شهور رمضان تام ابدا ٩،

النحو المذكور لكان يزيد الف سنة من سني الدنيا على يوم من الايام
الربانية او ينقص عنها وهو خلاف ما اخبر الله تعالى به من مساواتهما
المبتنية على حكمة ومصلحة بلا شبهة ثم لنعلم ان كون السنة الدنيوية
القمرية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مبني على ما تعارف من اسقاط
الكسر الناقص عن النصف في الحساب مسامحة فلا ينافي كونها في الحقيقة
زائدة عليه بثماني ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة على
ما هو المضبوط بالارصاد فعلى ذلك يكون بقية السنة الربانية
التي بازاء عمر الدنيا ايضا زائدة بمثل تلك الساعات والدقائق
لحكم المساوات المذكور فيلزم من هذه الجهة ان يكون الايام الستة المختزلة
لخلق الدنيا ناقصة عنها ايضا بالقدر المذكور لئلا يلزم زيادة مجموعها
على ثلثمائة وستين وقد اشرنا في التصوير ان حمل الدنيا الى هذه
الدقيقة فتذكر ثم اذا اتقنت المقدمات المذكورة نعرف
بادي تامل ان المقصود في الحديث على طبق امثاله ان شهر رمضان
عند اشتباه هلاله يجب ان يوخذ تاما ابدا ومصداقه ان الصيام
يوم الشك دائما فيصير بذلك شعبان في هذه الصورة ناقصا
ان الصيام ابدا ويمكن ان يستدل عليه بان الشهور التامة في
السنين اكثر واغلب باعتبار الكسر الزائد على ايامها كما عرفت
فانه يحصل منه في كل سنتين او ثلث سنين يوم واحد فلكل
الشهور نصيب منه يصيبه على سبيل النوبة وان كان اهل الحساب
لسهولة العمل يزيدونه دائما على الشهر الناقص الاخير من السنة الا
ويسمون تلك السنة التي صار عدد ايامها بالاعتبار المذكور ثلثمائة
وخمسة وخمسين سنة الكبيسة ويجيء لها عن قريب زيادة
توضيح فلكل شهر معين يكون كونه ثلثين اكثر من كونه تسعة وعشرين
فظهر به كذب ما رواه الناس في كمية ما صام رسول الله صلى الله عليه وسلم
شهر رمضان فانه يستلزم افطاره صلعم بعض الايام التي كانت
من شهر رمضان بحسب الواقع كما لا يخفى واذا كان الحال كذلك فعند
حصول الاشتباه في ان هذا الشهر تام او ناقص خصوصا اذا
تعلق به فريضة من الفرائض كالصيام يجب ان يوخذ تاما الحاقا له
بالاكثر الاغلب ولما كان هذا الاستدلال مبنيا على ما لا يعرف

الا بمعرفة الارصاد او ما شابهها نزل عليه السلم عنه الى الاستدلال
بما هو المعروف بين جميع الناس من اصل احتمال الزيادة والنقصان
من اصل احتمال الزيادة والنقصان في الشهور فان مجرد الاحتمال
المذكور فيما تعلق به فريضة موجب لاخذة تامة كيلا يلزم نقصان
في الفرائض بمعنى عدم تحصيل اليقين في ابراء الذمة عنها فاصاف
عليه السلم اليه تنبيهات دالة على رجحان تمامية شهر رمضان
منها انه كان تاما بحسب الخلقة الاصلية المقدمة على قضية الاختزال
فيجب ابقاؤه على ما كان حتى يتحقق فيه خلاف الاصل بتحقق عروض
النقصان **ومنها** انه لا شبهة في وجوب اكمال عدة قضائه في
صورة الشك في عدد ما فات منه بمرض او سفر كما يظهر من قوله
تعالى ولتكملوا العدة فيجب اكمال ادائه في هذه الصورة بطريق اولى
ومنها انه تام على قاعدة الحساب دائما كما ان شعبان ناقص على هذه
القاعدة دائما وهي معتبرة شرعا في الجملة كما يظهر من حكاية ميقات
موسى عليه السلم فلا يبعد وجوب الرجوع اليها عند ضرورة حصول
الاشتباه فتدبر ثم اعلم ان هذا الحديث مما استصعب حملة الاعلام
في دراية الروايات حتى ان بعضهم لم يكتف بما طوى كشحا عن القائل
في استخراج المقصود منه بل اورد عليه وجوها من الطعن يظهر
من الرجوع الى كتاب تهذيب الاحكام وانا الاستاد مد ظله فقرره
واوضحه في شرح الكافي بما حاصله ان المقصود فيه ابطال مذهبين
الاول تحريم صوم يوم الشك عند اشتباه هلال رمضان كما ذهب
اليه المخالفون والثاني كونه نافلة عند ذلك كما ذهب اليه جمع
فبالغ عليه السلم في ذلك ببيان ان افطار يوم الشك ليس موافقا
لاحكام الشرايع السابقة ولا لاحكام شريعتنا اما السابقة فلكون
بعضها كشريعة آدم عم مبنية على الشهور الشمسية التي كل
منها ثلثون يوما فكانت ايام سنتهم ثلثمائة وستين يوما بلا
كسر فكانوا يزيدون في اخر السنة خمسة او ستة كما هو المشهور
في هذا الزمان بين المنجمين وكون بعضها كشريعة الانبياء السابقة
على شريعة نبينا صلعم مبنية على الشهور القمرية على نحو ما يعتبرون
اهل الحساب فكانت ايام شهر منها تسعة وعشرين وبهذا فكانت

ايام سنتهم ثلثمائة واربعة وخمسين بلا كسر غالبا الا في سنة الكبيسة
التي يجمع من الكسور يوما فكانوا يزيدونه في اخر ذي الحجة بناء على اعتبار اول
سنتهم من المحرم فعلى كل تقدير يلزم ان يكون شهر رمضان تاما ابدا او
على التقدير الثاني يلزم ان يكون شعبان ناقصا ابدا هذا حال الشرايع
السابقة واما شريعتنا فظاهر انها مبنية على رؤية الاهلة ومعلوم
بالارصاد والتجربة ايضا ان زمان بين وضعين معينين كهلال
شهرين بالنسبة الى الشمس يكون زائدا على تسعة وعشرين يوما ونصف
يوم باربع واربعين دقيقة والمنجمون يعبرون عن هذا الزمان بالشهر
الوسطي فعند حصول الاشتباه في هلال اول رمضان او اخره يجب
تقديره تاما فيصام ثلثون في بعض الصور وان كان عدده في الواقع
تسعة وعشرين بناء على تحصيل براءة الذمة عما وقع الامر باكمال قضائه
فضلا عن ادائه كما في صورة الشك في عدد ما فات منه في ايام حيض
او سفر فيكون شهر رمضان في شريعتنا ايضا تاما عند حصول
الاشتباه المبني عليه هذا الحديث في امثاله فلا ينافي امثال
ما روي انه شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان
فانه بيان الواقع في صورة عدم الاشتباه فالمراد بالسنة في الاول
ثلثمائة وستون يوما وفي الثاني ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
واختزال الايام الستة عن الاولى حتى يطابق الثانية حكاية عما
وقع في الشرايع السابقة بالنسبة الى الشريعة المتقدمة عليها انتهى
وقد حمل بعض من اذكياء الفضلاء المتاخرين الحجر والاختزال في هذا
الحديث على معنى غريب فقال السنة تطلق في العرف على
الشمسية التي هي عبارة عن عود الشمس بحركتها الخاصة لها الى
الموضع الذي فرض اولا كاول الحمل مثلا الذي يتساوى عند
حصولها فيه زمان الليل والنهار تقريبا بعد ان كان الليل اطول في
معظم المعمورة وعلى القمرية التي هي عبارة عن عود القمر الى وضعه
المفروض اولا مع الشمس في سمت الحركة اثني عشرة مرة كل مرة
يسمى شهرا وقد علم بالتجربة والرصد ان زمان الاولى يكون ثلثمائة و
خمسة وستين يوما وكسرا من يوم زمان الثانية ثلثمائة واربعة
وخمسين يوما وكسرا ولو فرض فارض كون الشمس اسرع حركة بحيث

ذكر خيال بعض الفضلاء في معنى حديث الاختزال مع ما يرد عليه

يتم دورتها في ثلثمائة وستين بلا زيادة ولا نقصان والقمر بحاله يكون
مقدار السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين يوما كل شهر ثلثون
يوما كما لا يخفى على المحاسب وح لم يكن اختلاف بين السنة القمرية
والشمسية لكن قد جعل الله سبحانه زمان الشمسية اكثر من ذلك
بقريب من ستة ايام وزمان القمرية انقص بنحو ذلك لمصالح تعود
الى مخلوقاته في السموات والارضين ينتظم بها النظام الاكمل الذي
لا يعلم كنهه الا هو فلعل هذا هو المراد من جعل السنة ثلثمائة وستين
وخروج السنة الايام عنها بل لا ينقبض العقل من ان يكون المراد بخلق
السموات والارض في ستة ايام ذلك اعني على اختلاف نظام
الحركة السماويات خصوصا النيرين الذين قدرت بهما الشهور
والاعوام والليالي والايام وغير ذلك من مصالح الانام قدر
ذلك الاختلاف ستة ايام في سنة فليتفكر جدا في ذلك انتهى
ولا يخفى انه خيال لا يخلو من لطافة ولكنه بعد الاغماض عما فيه من جهة
ارتكاب التكلف اللفظي معيوب من وجوه الاول ان كون سنة
الشمس على الوجه المذكور مستلزمة لكون السنة القمرية ايضا ثلثمائة
وستين يوما انما يكون حقا اذا كان زيادة الايام الشمسية على ثلثمائة
وستين موافقا لنقصان ايام القمر عنه حقيقة وليس كذلك فان
الاول لا يزيد على خمسة ايام وربع يوم في شيء من الارصاد المتداولة
والثاني يزيد على خمسة ايام وخمسة اثمان يوم بالاتفاق فاقل ما به
التفاوت يزيد على تسع ساعات فالصواب ان يفرض سرعتها بقدر
نصف التفاوت بين زماني السنتين حتى يتساويا وارتفع التفاوت
عما بينهما بالكلية كما هو المقصود ما يلزم ح من عدم بلوغ شيء منهما الى
الستين حقيقة بل يكون اقل منه بنحو خمس ساعات فالامر فيه سهل
فانه لا ينافي اطلاق الستين عليه عرفا كما عرفت مما مر فافهم الثاني
ان كون السنة ثلثمائة وستين يوما في الحديث اخبار عن الواقع لو
حمل الخلق على معنى الايجاد والتقدير على ما ذكره امر فرضي لا وقوع له
اصلا الثالث ان المراد بالايام المتخللة من ايام السنة اذا كان هذه الايام
فكيف يتصور ان يكون بعضها لاجل الارض وبعضها لاجل السماء مثلا كما يظهر
من اية سورة فصلت بل غاية ما يتصور ان يكون لها دخل في النظام

اشارة الى ما نقله عن ابرخس في المجسطي
من ان الكسر المذكور عند بعضهم
اكثر من الربع بجزء من سنة وسبعين
جزءا ولنصف جزء منه

المقصود بالنسبة الى الجميع الرابع ان هذا المعنى لهذه الايام لا يوافق
شيئا من الروايات الدالة على تعيين يوم من ايام الاسبوع لخلق كل
من المخلوقات المذكورة وطرح الجميع لاجل هذا المعنى بعيد عن الانصاف
جدا **ومنها** انه روى في مجمع البيان وغيره في تفسير قوله تعالى في سورة
الكهف ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قل الله
اعلم بما لبثوا له غيب السموات والارض الاية ان يهوديا سأل عليا
عا عن مدة لبثهم فاخبر عليه السلم بما في القران فقال انا نجد في كتابنا ثلثمائة
فقال عليه السلم ذلك بسني الشمس وهذا بسني القمر الحديث وتوضيح ذلك
على وجه ينبغي محتاج الى تقدمة لتصوير حقيقة السنتين المذكورتين على
سبيل الايجاز وتفصيلها بمقام اخر وسيتضح بهذا التصوير مطالب
اخر مهمة ايضا انشاء الله تعالى فاعلم ان السنة الشمسية عبارة عن مدة
دورة للشمس بحركتها الخاصة من اي نقطة فرض تلك المدة على ما
استقر عليه رصد ابرخس ومن وافقه من المتقدمين ثلثمائة و
خمسة وستون يوما وربع تام من يوم وعلى ساير الارصاد المشهورة
لا يبلغ الكسر الى الربع بل اقل منه بدقايق معدودة هي كما فصله
البرجندي في شرح التذكرة على رصد البتاني ثلث عشرة
دقيقة وثلثة اخماس دقيقة وحساب المغربي اثنا عشرة دقيقة
وعلى رصد مراغة احدى عشرة دقيقة وعلى رصد بعض المتأخرين
تسع دقايق وثلثة اخماس دقيقة وعلى رصد بطلميوس اربع
دقايق واربعة اخماس دقيقة فالفرس من زمان جمشيد او قبله
والروم من عهد اسكندر او بعده كانوا يعتبرون الكسر ربعا تاما موافقا
لرصد ابرخس وانما الفرق بينهما ان الروم كانوا يكبسون الربع
المذكور في كل اربع سنين فيزيدون على الرابعة يوما لتصير ثلثمائة
وستة وستين وان الفرس الى عهد يزدجرد اخر ملوك
العجم او بعض الاكاسرة السابقة عليه كانوا يكبسون في كل
مائة وعشرين سنة فيزيدون على الاخيرة ثلثين يوما لتصير
ثلثمائة خمسة وتسعين يوما وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ و
اسقاط ما مضى من السنة عند جلوس ملك جديد وانا بعد
ذلك العهد فكانوا لا يلتفتون الى كبس الكسر المذكور اصلا فكانت

بيان طرق الفرس والروم والنجومية في حساب سنة الشمسية

البتاني بالكسر او بالفتح والتشديد قرية بحران
منه احمد بن جابر البتاني المنجم

يعتبرون

[illegible]

سنوهم دائماً ثلثمائة وخمسة وستين فمبدا سني كل جزء من هذه
الطوائف كاول تشرين الاول للروم واول فروردين ماه
المسمى بالنيروز لطوائف الفرس وكذا كل جزء من شهورهم كان
غير مطابق لمبدا سني الاخرى ولا الجزء معين منها دائماً بل
كل جزء من هذه التواريخ لاختلاف طريق حسابهم دائر في كل جزء
من الاخر بمرور الايام والضا لم يكن شيء من تلك المبادي ولا
ساير الاجزاء مطابقا دائماً لمبدا فصل من الفصول ولا الشيء
من اجزائها بل كل منها دائر في اجزاء الفصول وبالعكس
وهكذا الحال الى عهد السلطان جلال الدين ملكشاه السلجوقي
فاحب ان يوضع تاريخ في زمانه باسمه حتما زائغ التواريخ
المشهورة فامر من بحضرته من اهل الخبرة بذلك فبنوا الحساب
على رصد بطلميوس او من وافقه في نقصان الكسر عن الربع اتفقوا
منهم انه اصح من الرصد المبني عليه التواريخ المذكورة ثم اعتبروا
اول السنة حفظا من ان يدور في الفصول يوم انتقال الشمس
الى الاعتدال الربيعي قبل نصف النهار كان قد اتفق
ذلك الانتقال يوم الجمعة عاشر شهر رمضان المبارك سنة
احدى وسبعين واربعمائة وكان مطابقا للثامن عشر من فروردين ماه
يزدجردي اول سنتهم فجعلوا اليوم المذكور اول فروردين ماه
من السنة الجلالية واسقطوا الايام السابقة عليه من درجة
الاعتبار وسموا هذا اليوم بالنيروز السلطاني فاستقر الامر في
حساب السنين يوما فجعلوا اليوم السادس نيروز السنة
الاتية ثم يكبسوا الكسر لكونه اقل من الربع في كل اربع سنين
او خمس سنين فتصير سنة الكبيسة ثلثمائة وستة وستين
يوما وهذه الطريقة مستمرة الى زماننا هذا هو تصوير سنة الشمسية
واما السنة القمرية فهي عبارة عن مدة سير القمر من وضع معين له
بالنسبة الى الشمس كالاجتماع مثلا الى مثل ذلك الوضع اثني عشرة
مرة عدد الشهور الاثني عشر وهذه المدة بالاتفاق ثلثمائة و
واربعة وخمسون يوما وخمس وسدس من يوم هما عبارة عن
ثماني ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة فتصير حصة

الشمسية على ان يعد واخر النيروز
المذكور ثلثمائة وخمسة وستين
يوما صح

بيان طريق العرب وحساب
السنة القمرية

كل شهر تسعة وعشرين يوما ونصف يوم واربعا واربعين دقيقة
فطريقة اهل الحساب من العرب المستعملين للسنين القمرية
انهم ياخذون الشهور من المحرم اول سنتهم شهرا تاما وشهرا
ناقصا فيجتمع من تلك الشهور على هذا الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون
يوما فيكبسون الكسر الزايد في كل ثلثين سنة باحد عشر يوما فيزيدون
على ذي الحجة في السنة الثانية والخامسة والسابعة وبالجملة
على ترتيب بهزيجوج كادوط او ما يشبهه يوما لتصير عدد ايام
السنة به ثلثمائة وخمسة وخمسين وهي سنة الكبيسة المعروفة
عند العرب وقد عرفت طريق كبيسة الروم والفرس فسنة
الكبيسة على جميع الاصطلاحات سنة يزاد عليها يوم او شهر
ثم ما وقع في عبارة الجوهري وصاحب القاموس حيث قالا والسنة
الكبيسة التي يسترق منها يوم وذلك في كل اربع سنين انتهى
لا يوافق شيئا من تلك الحسابات كما لا يخفى ومن اراد تصحيح العبارة
المذكورة بحملها على كبيسة الروم فقد اشتغل نظره بالاربع
واغفل سمعه عن الاستراق وههنا شيء اخر هو ان الكبس
بمعنى الطم فتكون الكبيسة حقيقة اسما لليوم المجتمع من الكسور
منقولا عنه وصف الكبس بمعنى المكبوس فيبعد توصيف السنة به
كما في العبارة فالانسب ان يضاف اليه السنة فيقال سنة
الكبيسة كما سيجيء في عبارة الكافي واذ قد عرفت حقيقة
السنتين الشمسية والقمرية تحقق عندك بادني تامل ان السنة
القمرية ناقصة عن السنة الشمسية بعشرة ايام واحدى
وعشرين ساعة واثنتي عشرة دقيقة وبعبارة اخرى احد
عشر يوما الا ساعتين وثماني واربعين دقيقة واما عن السنة
الشمسية باعتبار الارصاد الاخر فالتفاوت اقل منها بدقائق
على حسب ما مر تفصيله فيستفاد من التامل فيما قررنا فوائد
علمية نشير الى المهمات منها **الفايدة الاولى** ان فيما تضمنته
الرواية المذكورة في تفسير الاية المزبورة اشكالا لا يمكن تحريره
بوجهين احدهما ان ايام السنة القمرية في مدة ثلثمائة وتسع
سنين اذا قسمت على ثلثمائة تخرج حصة كل سنة شمسية

بحث على الجوهري وصاحب القاموس
في معنى سنة الكبيسة

بيان النسبة بين الشمسية
والقمرية

في تقرير الاشكال المتوجه على ما روي في
تفسير اية الكهف وحله

بثلثمائة واربعة وستين يوما وثلثا وعشرين ساعة مستوية
وستا وخمسين دقيقة وثماني وثلثين ثانية واربعة وعشرين
ثالثة ولا يوافق ذلك شيئا من الارصاد المعتد بها المذكورة
بل ناقص عن الجميع وثانيهما ان التفاوت المضبوط بين السنين
في مدة ثلثمائة سنة يزيد على تسع سنين على جميع الارصاد فانه
على رصد البتاني مع انه انقصها واقل من ساير الارصاد يبلغ الى
عشرة ايام وعشرين ساعة وست واربعين دقيقة واربع وعشرين
ثانية واذا ضرب المقدار من الزمان في ثلثمائة وقسم الحاصل على
مقدار السنة القمرية يزيد الخارج على تسع سنين قمرية باربعة و
سبعين يوما واربع ساعات وثمان واربعين دقيقة فكيف
على ساير الارصاد حتى انه على رصد ابرخس المبني عليه حساب
الروم والفرس من قديم الايام بل المعروف بين جميع الطوائف
في صدر الاسلام يزيد على تسع سنين بسبعة وسبعين يوما وثمان
واربعين دقيقة فلا تستقيم الموافقة المستفادة من الرواية المذكورة
وحل هذا الاشكال ان عدم الاعتناء بالكسور القليلة في جنب
احاد الصحاح تارة باسقاطها سيما اذا لم يبلغ النصف وتارة باكمالها
اي عدها تامة سيما اذا جاوز النصف وكذا بالاحاد القليلة
في جنب العشرات وبالعشرات القليلة في جنب المئات وهكذا
امر شايع وعرف عام في المحاورات الحسابية يبتني عليه كثير
من القران والحديث وقد مر في الايام الستة المخلوقة فيها الدنيا
بنص القران انها ناقصة عن الستة الحقيقية بثماني ساعات وثمان و
واربعين دقيقة وان ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مدة السنة القمرية
على ما دل عليه الروايات ناقصة عن الستة الحقيقية بمثل ذلك فلا
باس ان يخبر تعالى بان مدة لبث اصحاب الكهف ثلثمائة سنة
بالشمسية او ثلثمائة وتسع سنين بالقمرية وكانت ناقصة عن الاولى
حقيقة بمثل تلك الايام القلايل او كانت مطابقة لها وكانت
زايدة على الثانية حقيقة بمثلها او كان في الاولى نقصان وفي الثانية
زيادة يصير المجموع مساويا لمثل الايام فان في رعاية مطابقة العرف في
تلك المحاورات لمندوحة عن كذبها حتى انه يمكن ان يقيد عن الامثال

ذلك بانه كذلك بلا زيادة ولا نقصان اعتمادا على ان تحقق الزيادة والنقصان
في عرف الحسابيين انما هو بالصحاح او ما في حكمها دون امثال تلك
الكسور فلا يبعد ان ينحل بهذه الدقيقة ما يتوجه من الاشكال على ما رواه ثقة
الاسلام في باب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم السلم من كتاب
الحجة من الكافي عند ذكر سؤالات يهودي من ولد هرون عن امير المؤمنين
ع انه قال اخبرني عن وصي محمد كم يعيش من بعده وهل يموت او يقتل فقال
يا هروني يعيش بعده ثلثين سنة لا يزيد يوما ولا ينقص يوما ثم يضرب
ضربة ههنا يعني على قرنه فتخضب هذه من هذا الحديث وتقرير الاشكال
هو ان وفات رسول الله صلعم كان اما مطابقا لثاني عشر شهر ربيع الاول
من السنة الحادية عشر من الهجرة كما في الكافي واما متقدما عليه باربعة
عشر يوما كما في غيره وعلى اي تقدير تكون المدة التي بينه وبين وفات
امير المؤمنين ع الواقع في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة
اربعين من الهجرة اتفاقا ناقصة عن ثلثين سنة قمرية باكثر من خمسة
اشهر فضلا عن الشمسية لزيادة الشمسية على القمرية بقريب
من احد عشر يوما كما مر فكيف يستقيم قوله عليه السلم لا يزيد يوما ولا ينقص
يوما وتقرير الحل ان المراد بثلثين وستة السنون القمرية وان المدة
المذكورة وان كانت ناقصة عنها بحسب الحقيقة لكنها تامة بحسب
العرف لان كل عدد بين تسعة وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف
بناء على الخصوصية المعتبرة في الكسور الغير البالغة الى النصف والمجاوزة
عنه في عرف الحسابيين كما مر من جملة مصداقاته العرفية بلا ريب
فلا يكون شيء منها زايدا على ثلثين سنة عرفية ولا ناقصة عنه
اصلا وانما قد يحكم بالزيادة والنقصان اذا كان خارجا عن الحدين
وليس فليس وضمير لا يزيد ولا ينقص على ذلك اما راجع الى ثلثين
سنة او الى الوصي نظير قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ويمكن ان يقال المراد عدم الزيادة والنقصان في قدر ما قدره الله تعالى
من تلك المصداقات لكونه امرا محتوما لا يجري فيه البداء والمحو
والاثبات فيمكن ان يكون الضميران ح راجعين الى الله تعالى كما
لا يخفى والاستاد مد ظله في توجيه هذه الرواية في شرح الكافي
قال لا تزيد بالمعجمة والخاتمة بالمهملة نفي مخاطب معلوم باب ضرب

من للتعدي مفعول به وقس على هذا لا تنقص من المقصا انك رأيت
ثلثين سنة في كتاب ابيك هرون فتوهم انه لا كسر فيها وليس
كذلك بل هو مبني على اتمام الكسر فان ما بين وفاتين تسع وعشرون
سنة وستة اشهر واحد عشر يوما ثم قال ويحتمل كون الفعلين
من الغائب المجرد وكون الضمير للكتاب هرون لكن الانسب
ح الماضي انتهى واذا اتقنت شيوع المسامحة المذكورة في
المحاورات الحسابية افتتح عليك باب المخرج عن كثير مما يعد من
المعضلات في هذا الباب من جملة تلك ما رواه ثقة الاسلام
نور الله مرقده في باب ليلة القدر من كتاب الصيام من الكافي عن
ابي عبد الله عم قال اري رسول الله صلعم في منامه بني امية يصعدون
على منبره من بعده ويضلون الناس عن الصراط القهقري فاصبح
كئيبا حزينا قال فهبط عليه جبرئيل عم فقال يا رسول الله مالي اراك
كئيبا حزينا قال يا جبرئيل اني رايت بني امية في ليلتي هذه يصعدون
منبري من بعدي يضلون الناس عن الصراط القهقري فقال والذي
بعثك بالحق نبيا اني ما اطلعت عليه فعرج الى السماء فلم
يلبث ان نزل عليه باي من القرآن يؤنسه بها قال افرايت
ان متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما اغنى عنهم ما كانوا
يمتعون وانزل عليه انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة
ليلة القدر خير من الف شهر جعل الله عز وجل ليلة القدر لنبيه عليه
السلم خيرا من الف شهر ملك بني امية الحديث وقد روي
مثل ذلك في كتاب الروضة بادني تغيير وقد ذكر عميد الرؤساء
في بيان سند الصحيفة الكاملة ما يقرب منه فروي باسناده
عن متوكل بن هرون عن ابي عبد الله عليه السلم انه سمع ابي حدثني
عن ابيه عن جده عن علي عليه السلم ان رسول الله صلعم اخذته نعسة
وهو على منبره فراى في منامه رجالا ينزون على منبره نزو
القردة يردون الناس على اعقابهم القهقري فاستوى رسول الله
صلعم جالسا والحزن يعرف في وجهه فاتاه جبرئيل عم بهذه
الاية وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس والشجرة
الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا يعني بني امية

تحقيق معنى كون ليلة القدر خيرا من الف شهر على ما يفهم من الروايات

في سورة الشعرا

[illegible]

قال يا جبرئيل اعلى عهدي يكونون وفي زمني قال لا ولكن تدور رحى
الاسلام من مهاجرك فتلبث بذلك عشرا ثم تدور رحى الاسلام
على راس خمس وثلثين من مهاجرك فتلبث خمسا ثم لا بد من
رحى ضلالة هي قائمة على قطبها ثم ملك الفراعنة قال وانزل
الله في ذلك انا انزلناه في ليلة القدر وما ادراك ما ليلة القدر ليلة القدر
خير من الف شهر تملكها بنو امية ليس فيها ليلة القدر الحديث وجمع
من المخالفين ايضا رووا ما يشبه ذلك منهم الترمذي روي انه لما اعترض
رجل على الحسن بن علي عليهما السلم في مصالحته مع معاوية واعتذر
عليه السلم بان رسول الله صلعم راى في منامه بني امية على منبره ينزون
فنزل انا اعطيناك الكوثر يا محمد يعني نهرا في الجنة وايضا نزل انا
انزلناه في ليلة القدر وما ادراك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من
الف شهر تملكها بعدك بنو امية يا محمد وقد ذكر البيضاوي البيضاوي في
جملة تفاسير قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي الخ انه راى قوما من بني
امية يرقون منبره وينزون عليه نزو القردة فقال هو حظهم من
الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انه على هذا كان المراد بقوله الا فتنة
للناس ما حدث في ايامهم ولكنه مع ذلك اغمض عن حمل
الشجرة الملعونة في تتمة الاية عليهم عطفا على فتنة كما هو الظاهر بل
تعسف وجعلها عطفا على الرؤيا واكتفى بتفسيرها بالزقوم وتاويلها
بالشيطان وابي جهل الحكم بن العاص واما الميبدي فقد انصف
وصرح بحملها عليهم وايده بما في كتاب علي عليه السلم الى معوية منا
المشكوة والزيتونة ومنكم الشجرة الملعونة بل اشار البيضاوي الى
ما تفطن به من المناسبة اللطيفة للمقام في الفقرة المتصلة فما
يزيدهم الا طغيانا كبيرا فافهم والاشكال الحسابي في هذا المبحث
في مقامين **المقام الاول** كون زمان ملك بني امية الف شهر كما
تدل عليه الروايات وتقريره ان ابتداء ملكهم حين استقل معوية
بن ابي سفيان اولهم بمصالحة الحسن بن علي عليهما السلم في جمادى
الاول في سنة احدى واربعين من الهجرة واما انتهاء ملكهم
ففيه احتمالات وقوع بيعة عظماء العرب في جامع الكوفة لابي
العباس السفاح عبد الله بن محمد بن علي اول العباسية بسعي

[illegible]

حسن بن قحطبة من جهة ابي مسلم المروزي بعد فتح خراسان و عراق
العجم وذلك في ربيع الاول من سنة اثنتين وثلثين ومائة او
استقلال السفاح بغلبة عبدالله بن علي عمه على مروان الحمار
اخر بني امية وهربه الى الشام والظاهر ان ذلك في ربيع الاخر
من السنة المذكورة وانقراضهم بقتل مروان في بعض حدود مصر
وذلك في ذي القعدة او ذي الحجة من السنة المذكورة فبالجملة مدة
ملكهم تنقص عن احدى وتسعين سنة بشهرين او شهر او تزيد
عليها بستة اشهر او سبعة اشهر وعلى اي تقدير تزيد على الف
شهر اما بتسعين شهرا او باحد وتسعين او ثمانية وتسعين او
بتسعة وتسعين **المقام الثاني** ان ابقاء دوران رحى الاسلام من
مهاجر النبي صلعم بحبوته عشر سنين ثم كون العود الى الدوران
لعلي عليه السلم في راس خمس وثلثين من الهجرة ثم كون البقاء
على ذلك بحيوته عليه السلم الى خمس سنين كما تدل عليه رواية
المتوكل وتقريره الاول ان الاقوال في مبداء هجرته صلعم وان كانت
كثيرة كما سيجيء مع تحقيق الصحيح منها عن قريب ولكن لا ينطبق شيء
منها لوفاته الواقع اما لليلتين بقيتا من شهر صفر كما في المقنعة
او في ثاني عشر شهر ربيع الاول كما في الكافي فزمان حيوته صلعم بعد
الهجرة اما زايد على تمام عشر سنين او ناقص عنه بقليل وتقرير
الثاني ان قتل عثمن على ما ضبطه ابن الجوزي وغيره من ارباب
السير كان في الثامن عشر شهر ذي الحجة سنة خمس وثلثين من
الهجرة فكان ازمنة الخلفاء الثلثة الى زمان علي عليه السلم ناقصة
عن تمام خمس وثلثين باكثر من شهرين وتقرير الثالث ان شهادة
علي ع كانت في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة اربعين
من الهجرة فكان زمانه ناقصا عن خمس سنين بقريب من ثلثة
اشهر وتلك الاشكالات برمتها منحلة بما عرفت من شيوع
المسامحة عرفا في مثل الكسور المذكورة ولكن تصدى جمع لدفع
اشكال المقام الاول من هذه الجهة فنقل الميبدي عن القاسم بن الفضل
انه قال انا عددنا مدة تسلط بني امية فكانت الف شهر بلا زيادة
يوم ولا نقصان يوم ولكن لم يذكر وجهه حتى نتكلم عليه وقال ابن

الجوزي بعد ذكر وقوع بيعة الحسن بن علي عليه السلم لمعوية في جمادي الاولى
سنة احدى واربعين وذكر تاريخ واحد واحد من بني امية الى قتل مروان
في يوم الاثنين لثلث عشرة خلت من ذي الحجة سنة اثنتين وثلثين
ومائة ثم انقطعت ولاية بني امية اربعة عشر رجلا سوى عثمان
اولهم معوية واخرهم مروان بن محمد وخلص الامر لهم اثنتين وثمانين
سنة وهي الف شهر انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مدتهم على ما ضبط
اولها واخرها يبلغ احدى وتسعين سنة الا شهرا او شهرين لا
اثنتين وثمانين سنة واما ثانيا فلان اثنتين وثمانين سنة انما
هي تسعمائة واربعة وثمانون شهرا لا الف شهر ويمكن اصلاح الاول
بان ملكهم عبارة عما خلص لهم من شوب معارض مستقل فينبغي
ان يسقط من تلك المدة زمان تسلط ابن الزبير وهو على ما ذكره في اثناء
ذكر احوالهم قريب من تسعة اعوام ولعل قوله وخلص الامر لهم الخ
اشارة الى هذه الدقيقة والقرينة عليه انه بعد ذكر قتل ابن الزبير ايضا
قال فخلص الامر لعبد الملك ح فتامل واما اصلاح الثاني فلا يمكن
الا بالتشبث بالمساهلات العرفية في امثاله فرجع بالاخيرة
الى ما ذكرنا اولا كتب الشيخ البهائي ره على حاشية الصحيفة الكاملة
ولتوجيه هذا المقام ما هذا صورته لتوضيح ذلك ان الف شهر ثلث
وثمانون سنة واربعة اشهر فكان اول استقلال بني امية
بالامر وانفرادهم من بيعة الحسن عليه السلم لمعوية في ذلك في سنة
واربعين من الهجرة وكان انقضاء دولتهم على يد ابي مسلم الخراساني
سنة اثنتين وثلثين ومائة وذلك اثنتان وتسعون سنة
تسقط منها مدة خلافة عبدالله بن الزبير وهي ثمان سنين وثمانية
اشهر ويبقى ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر وهي الف شهر
كما قاله في جامع الاصول انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة من جهة
ابتنائه على ان وقوع الصلح بين الحسن ع ومعوية في سنة اربعين
وكون ذلك في سنة احدى واربعين مما لا ريب فيه لاحد من
ارباب السير كيف وشهادة امير المؤمنين عليه السلم كانت
في اواخر شهر رمضان سنة اربعين بلا شبهة والصلح المذكور
لو لم يكن في جمادي الاولى كما مر كان بعد المحرم من السنة الاخرى

كلام مع ابن الجوزي وتاريخ مدة ملك بني امية

كلام الشيخ البهائي ره في تطبيق الف شهر على مدة ملك بني امية

تحقيق الاستاد مد ظله في بيان التطبيق

بلا خلاف والصحافة ابن الزبير على ما ضبطها المعتمدون من ارباب
السير كان انقضاؤها في تسع سنين لا يبلغ الى شهر فضلا عن اربعة
اشهر فتأمل هذا ما وصل الينا من القوم في بيان هذا المرام واما الاستاد
مد ظله فلقد تفطن هيهنا بوجه وجيه قلما اتفق مثله لاحد من المتقدمين
والمتأخرين فذكر في توجيه الف شهر في شرح الكافي ما حاصله انه
مبني على اسقاط شهر رمضان من مدة ملكهم كما يلوح من تقييد الف شهر
في عدة روايات بان ليس فيها ليلة القدر ولعل النكتة في الاسقاط
المذكور ان شهر رمضان لاشتماله على ليلة القدر المفروق فيها كل
امر حكيم عند ولاة الله بنزول الملائكة والروح الى ائمتهم كما تدل عليه الاحاديث
مخصوص بائمة العدل فلا تنتفع به ائمة الجور من الانتفاع فينبغي ان
يستثنى من مدة ملكهم ولما كانت المدة المذكورة وهي من استقلال
معوية الى استقلال السفاح احدى وتسعين سنة الا شهرا كان قدر
يكون عدد شهور ما سوى رمضان الف شهر بلا زيادة ونقصان
فيظهر ايضا بهذا التحقيق وجه تقدير المفضل عليه بالشهور دون ان
السنين بناء على ان الخلوص لليلة القدر انما هو فيها دونها فتدبر
ثم اعلم ان الظاهر من الروايتين ان الرؤيا المذكورة وقعت مرتين
باختلاف الكيفية ولكون احديهما في الليل والاخرى على المنبر وان ما
في الصحيفة مقدم على ما في الكافي لعدم اطلاعه صلى الاول على
ان الرجال المذكورة بنو امية ولا على انهم في عهده او بعده بخلاف
الثاني وان كليهما بعد الهجرة لمكان رؤية المنبر وبناء حساب السنين
على المهاجر فعلى ذلك يكون ما اقسم جبرئيل في رواية الكافي على الاطلاع
عليه هو وقوع الرؤيا المذكورة مرة ثانية او ما تدل عليه تلك
الرؤيا من اقتضاء المصلحة الربانية تكرار الاشعار بمدلولها او ما اشبهها
ويكون اتيان جبرئيل بالآيات المكية المذكورة في الروايتين ح
مبنيا اما على الايناس بما تقدم نزوله والتسلية بمضمونه على سبيل
التحديث كما اشعر به في اية سورة الشعراء افرأيت ان متعناهم الخ
واما على تكرار النزول لبعض المصالح كما قيل في سورة الفاتحة وبهذا
يمكن الجمع بين ما يظهر مما روى الطبرسي في تفسير سورة هل اتى من مجمع
البيان من بيان ترتيب نزول السور من ان سورة القدر مكية وبين

منها ما روى في باب شان انا انزلناه في
ليلة القدر وتفسيرها في كتاب الحجة
من الكافي في اثناء حديث عن ابي
عبد الله ع ان ليلة القدر في كل
سنة وانه تنزل في تلك الليلة
امر السنة وان لذلك الامر
ولاة بعد رسول الله صلى الحديث
منه

بيان ان الرؤيا النبي بني امية على
منبره هل في مكة او المدينة

ما قيل

ما قيل انها مدنية وكذا بين ما هو المشهور من ان سورة بني اسرائيل
مكية وبين ما ذكره السيوطي في الاتقان من القول بان بعض اياتها
ومنها قوله وما جعلنا الرؤيا الخ مدنية واما على بيان تأويل واعلام
مصداق للاية المنزلة سابقا لمعنى اخر في واقعة اخرى وبهذا
يحل اشكال اخر في غير هذا المقام وقد غفل عن اصله فضلا عن حله
المشايخ الاعلام فذكر صاحب تفسير منهج الصادقين فيه بروايات
الطبرسي والثعلبي في شان نزول قوله تعالى في سورة المعارج سأل
سائل بعذاب واقع باسنادهما عن الصادق عن ابائه عليهم السلم قال
لما نصب رسول الله صلى عليا عليه السلم يوم غدير خم وقال كنت
مولاه فعلي مولاه طار ذلك في البلاد فقدم على النبي صلى النعمان
بن الحرث الفهري فقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله ولا هو
ان هذا الامر من الله وانك رسول الله وامرتنا بالجهاد والحج والصوم
والصلوة والزكوة فقبلناها ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام
فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك او امر من
فقال صلى الذي لا اله الا هو ان هذا الامر من الله فولى النعمان بن
الحارث وهو يقول اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا
حجارة من السماء فرماه الله بحجر على راسه فقتله وفي رواية اخرى
فرماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فانزل الله تعالى
سأل سائل بعذاب واقع الحديث فقوله فانزل الله ينبغي ان
يكون محمولا على معنى انه تعالى اعلم نبيه صلى بكون هذه الواقعة
من مصداقات هذه الاية لئلا ينافي كونها مكية بلا خلاف وكون
اصل نزولها لواقعة اخرى ذكرها المفسرون فقيل المراد بالسائل ا
النضر بن الحرث بن كلدة من المكذبين وقيل ابو جهل وقيل غيره
من المعاندين وقيل هو النبي صلى استعجل بالعذاب على الكافرين
والله اعلم بحقيقة الحال ثم لا يخفى ان ما في رواية الصحيفة من بناء
التواريخ المذكورة هنا على مهاجر النبي صلى يمكن ان يكون ما خذا
لما استقر عليه الامر في التاريخ بين المسلمين في زمان عمر بارشاد
بعض العارفين به المسترشدين في المهمات من الاثار النبوية
المستندة الى التوفيقات الربانية فعلى هذا لا يحتاج اختيار واقعة

في
دفع اشكال عظيم عما روي
في تفسير قوله تعالى سأل
سائل بعذاب واقع
منه

نكتة في بناء التواريخ على هجرة
النبي صلى الله عليه واله
فالوافي وجه اختيار الهجرة على المبعث
والمولد ان المبعث غير معلوم
للوكد مختلف فيه ولا يخفى ما فيه
فانه لو اريد بذلك عدم اتفاقهم
في شيء منهما على يوم معين من
شهر معين فظاهر ان امر الهجرة
ايضا كذلك كما ستعرف مع ان
العلم باليوم والشهر لا دخل له في
ذلك المطلوب وهو ظاهر ولو اريد به
اختلافهم في خصوص سنتيهما
فكلا فانه لا خلاف فيه في زماننا فضلا عن زمان اوائل الاسلام بمثابة تكل مثله

توجيه الاشكالات المتوجهة على رواية ابن سنان في بيان قدر ظل الزوال بحسب الشهور الرومية

الهجرة على ساير الوقايع المعروفة كالمبعث والولادة في بناء تواريخهم عليها دونها الى الوجوه الواهية المسطورة في كتب القوم ومن جملة المعضلات المنحلة بالمسامحة المتعارفة في الحسابيات كما عرفت ما روى الشيخ ره في التهذيب موافقا لما رواه الصدوق ره في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال تزول الشمس في النصف من حزيران على نصف قدم وفي النصف من تموز على قدم ونصف وفي النصف من آب على قدمين ونصف وفي النصف من ايلول على ثلثة ونصف وفي النصف من تشرين الاول على خمسة اقدام ونصف وفي النصف من تشرين الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من كانون الاول على تسعة ونصف وفي النصف من كانون الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من شباط على خمسة ونصف وفي النصف من آذار على ثلثة ونصف وفي النصف من نيسان على قدمين ونصف وفي النصف من ايار على قدم ونصف ثم حزيران على نصف قدم الحديث وسبيل البحث في مفاد هذه الرواية من وجوه الاول ان انقسام السنة الشمسية عند الروم الى هذه الشهور الاثني عشر التي بعضها كشباط ثمانية وعشرون يوما وبعضها كحزيران وايلول وتشرين الآخر ونيسان ثلثون يوما وبعضها كباقي الشهور احد وثلثون يوما انما هو محض اصطلاح منهم لم يذكر احد من المحصلين وجها او نكتة لهذا الاختلاف وما توهم بعض المشاهير من انه مبني على اختلاف مدة قطع الشمس كلا من البروج الاثني عشر ظاهر البطلان فانه من الحمل الى الحوت على نحو ما ضبط في هذا البيت لا ولا لب لا ولا ششش حسست لل كط كط لل شهور كو بهست وظاهر ان الامر فيه ليس على طبقه كيف وكانون الاول الذي عبروه احدا وثلثين هو بين القوس والجدي وكل منهما تسعة وعشرون اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان انتقاص الظل او ازدياده المبنيين على ارتفاع الشمس وانخفاضها في البروج واجزائها لا يطابق الشهور الرومية تحقيقا الا ترى ان انتقال الشمس من اول الحمل الى اول الميزان الذي يعود فيه الظل الى مثل ما كان في اول الحمل انما يكون في قريب مائة وسبعة وثمانين يوما ومن نصف من آذار الى نصف ايلول

الذي جعل في الرواية موافقا للوقتين انما يكون اقل من مائة واربعة وثمانين يوما وعلى هذا القياس الثاني ان ظل الزوال يزداد من اول السرطان الى اول الجدي وينتقص من اول الجدي الى اول السرطان يوما فيوما وشهرا فشهرا على سبيل التزايد بمعنى ان ازدياده او انتقاصه في اليوم الثاني والشهر الثاني ازيد من ازدياده او انتقاصه في اليوم الاول والشهر الاول وهكذا في الثالث بالنسبة الى الثاني وفي الرابع بالنسبة الى الثالث حتى ينتهي الى غاية الزيادة او النقصان التي هي بداية الاخر ومن هذا القبيل حال ازدياد الساعات وانتقاصها في ايام السنة ولياليها ووجه الجمع ظاهر على اهل الخبرة فيكون ازدياد الظل في ثلثة اشهر قدما وقدما وفي الثلثة الاخرى قدمين قدمين كما في الرواية خلاف ما تحكم به الدراية الثالث ان كون نهاية انتقاص الظل الى نصف قدم وغاية ازدياده الى تسعة اقدام ونصف كما يظهر من الرواية انما يستقيم اذا كان تفاوت ارتفاعي الشمس في الوقتين بقدر ضعف الميل الكلي فان الاول انما يكون في اول السرطان والثاني في اول الجدي وبعد كل منهما عن المعدل بقدر الميل الكلي وليس الحال كذلك فان ارتفاع الشمس حين كون الظل نصف قدم يقرب من ست وثمانين درجة فالتفاوت خمسون وهو زايد على ضعف الميل الكلي بقريب من ثلث درجات الرابع ان كون الظل نصف قدم في اول السرطان او كونه تسعة اقدام ونصف في اول الجدي ليس موافقا لافق من آفاق البلدان المشهورة فضلا عما ينبغي ان يكون موافقا له كالمدينة المشرفة التي هي بلد الخطاب او الكوفة التي بلد المخاطب فان عرض المدينة خمس وعشرون درجة وعرض الكوفة احدى وثلثون درجة ونصف درجة فارتفاع اول السرطان في المدينة قريب من ثمانية وثمانين درجة ونصف درجة والظل ح انقص من خمس قدم وفي الكوفة قريب من اثنين وثمانين درجة والظل ح ازيد من قدم وخمس قدم وارتفاع اول الجدي في المدينة قريب من احدى واربعين درجة ونصف درجة والظل ح انقص من ثمانية اقدام وفي الكوفة قريب من خمس وثلثين درجة والظل ح قريب من عشرة اقدام وبالجملة ما في الرواية من قدر الظلين زايد على الواقع بالنسبة الى المدينة و

ان دقيقتين في رواية الظل

وناقص بالنسبة الى الكوفة وهكذا حال اكثر باقي المراتب بل كلها عند
التحقيق كما يظهر من الرجوع الى احوال العروض والارتفاعات و
والاظلال في مدونات هذا الفن ولا يمكن التفصي من تلك الاشكالات
الا بنحو ما عرفت من عدم مبالاتهم بامثال ذلك في المحاورات
الحسابية هذا بيان اصل المطلب فيما نحن بصدده وقد بقي في هذا المقام
دقيقتان عظيمتان في افادة البصيرة لارباب التحصيل في شرح
هذه الرواية ينبغي ان نشير اليهما الاولى ان فايدة معرفة الزوال اما معرفة
اول وقت فضيلة الظهر ونوافلها وما يتعلق بها المنوطة بمعرفة اصل
الزوال واما معرفة اخره او الاول والاخر من وقت فضيلة العصر
وبعض نوافلها المنوطة بمعرفة الفيء الزايد على ظل الزوال فالمقصود من
التفصيل المذكور في الرواية لا ينبغي ان يكون هو الفايدة الاولى لان
العلامات العامة المعروفة كزيادة الظل بعد نقصانه او ميله عن
الجنوب الى المشرق مغنية عنها دون العكس فانا اذا راينا الظل في
نصف حزيران مثلا زايدا على نصف قدم او في نصف تموز زايدا على قدم
ونصف لم نميز به عدم دخول الوقت مع مضيه الا بضم ما هو مغن عنه من
العلامات المعروفة فيكون المقصود به الفايدة الثانية وهي المحتاج
اليها كثيرا ولا تفي بها العلامات المذكورة لانا بعد معرفة الزوال وزيادة الظل
نحتاج لمعرفة تلك الاوقات الى معرفة قدر الفيء الزايد على ظل الزوال
بحسب الاقدام والتميز بينهما ولا يتيسر ذلك لاختلافه بحسب الازمان
الا بمعرفة التفصيل المذكور اذ به يعرف ان الفيء الزايد هل زاد على قدمين
ففات وقت نافلة الظهر او على سبعة اقدام ففات وقت فضيلة
فريضتها او دخل وقت فضيلة العصر وامثال ذلك فعلى ذلك ان حملنا
الرواية على بيان حال المدينة المشرفة ينبغي ان توجه المساهلة التي فيها
باعتبار الزيادة على الواقع بالنسبة اليها بحملها على رعاية الاحتياط بالنسبة
الى اوايل الاوقات المذكورة وان حملناها على بيان حال الكوفة ينبغي
ان توجه المساهلة التي بالنسبة اليها باعتبار النقصان بحملها على رعاية
الاحتياط بالنسبة الى اواخرها ولما كانت نسبة المطلب الاول الى
الثاني كنسبة جلب النفع الى دفع الضرر كما لا يخفى كان الاهتمام به
اليق ولعل هذا التقرير لبيان المقصود من هذه الرواية انفع واحوط مما حكم به

فالمفصل

بعض علمائنا رحمه الله من ان هذا الحديث مختص بالعراق وما قاربه فقد ثبت الثانية
ان حساب السنة الشمسية عند الروم كما مر مبني على مقتضى رصد ابرخس
في كون الكسر الزايد على ثلثمائة وخمسة وستين يوما هو الربع التام عند المتاخرين
على الارصاد المقتضية لكونه اقل من الربع بعدة دقايق فيدور كل جزء
من احدى السنتين في الاخرى بمر الدهور فاذا كان نصف حزيران مطابقا
لاول السرطان مثلا في زمان كما يظهر من الرواية انه كان في زمن
الصادق عليه السلام كذلك يصير في هذه الازمان على حساب المتاخرين
موافقا تقريبا للدرجة الثالثة من السرطان على رصد بطلميوس والتاسعة
منه على رصد البتاني وما بينهما على ساير الارصاد وعلى هذا القياس فان
كان حساب الروم حقا مطابقا للواقع فلا تختلف حال الاظلال المذكورة
في الرواية بحسب الازمان فيكون الحكم فيها عاما وان كان حساب بعض
المتاخرين حقا فلا بد من ان يكون حكمها خاصا ببعض الازمنة ولا باس به
كما لا باس بكون حكمها مختصا ببعض البلاد دون بعض كما عرفت
وهكذا حال كل ما يتعلق ببعض هذه الشهور في زمن النبي والائمة عليهم السلم
مثل ما روي عنهم من استحباب اتخاذ ماء المطر في نيسان باداب مفصلة
للاستشفاء فان الظاهر ان النيسان الذي مبدؤه في زماننا هذا مطابق
للثالث والعشرين من فروردين الجلالي اذا خرج بمرور الايام عن فصل الربيع
واوائله مثلا والقطع فيه نزول المطر انتفى زمان حكم المنوط به فلا يبعد على
ذلك احتمال الرجوع في العمل المذكور الى اوايل الربيع التي كانت مطابقة
في زمنهم عليهم السلم لنيسان والعلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيئا من
التخصيصين المذكورين فيما نحن فيه من الرواية غير مانع من افادتها فايدة
عامة لجميع البلاد والازمان فانها ارشاد وتعليم في ضمن التمثيل العامة
المكلفين باستخراج اقدام ظل الزوال في بلادهم بحسب اوقات
السنة الشمسية والانتفاع به في ضبط اوقات الصلوات دائما
ولذلك استخرجنا البلاد التي عرضها ست وثلثون درجة كقزوين
وكشمير وعامة من غربيا به وكسمنان وسبزوار من شرقيا به وما
يقرب منها في العرض كما ينقص عنها بدرجة كاندلس ودينور وساوه
والري وترشيز وما بينهما كالطاكية وقنسرين وحلب وهمدان
وكما يزيد عنها بدرجة كملطية والصيبين وشهرزور وسارى وخرقان

ان التعميم الفايدة في مدلول الرواية
الظل العامة البلاد

وطوس وسرخس وما بينهما كطرسوس وزنجان وابهر والموت وطالقان
ودامغان واستراباد وبسطام وجرجان ونيسابور ظل الزوال
بحسب كون الشمس في اوايل البروج الاثني عشر لينتفع بحفظه فيهما
المحافظون لاوقات فريضتي الظهر والعصر ونوافلهما ويكون انموذجاً
لما ينبغي ان يستخرج مثله المواظبون لادراك امثال تلك الفضايل
في ساير البلاد فنقول ظل الزوال هناك في اول السرطان قدم ونصف
قدم وفي اول الجوزاء والاسد قدمان واول الثور والسنبلة ثلثة اقدام
وربع قدم واول الحمل والميزان خمسة اقدام واول العقرب والحوت
سبعة اقدام وثلثة ارباع قدم واول القوس والدلو عشرة اقدام
وثلث قدم واول الجدي اثنا عشر قدماً ولا بأس ان نضيف الى هذه
الضابطة ذكر ساعات نصف النهار في العرض المذكور بحسب تلك
الاوقات لامكان الانتفاع بها في المطلوب المذكور احياناً فهي في
اول السرطان سبع ساعات واربع عشرة دقيقة واول الجوزاء
والاسد ست وخمسون دقيقة اول الثور والسنبلة ست
واثنتان وثلثون دقيقة واول الحمل والميزان ست واول العقرب
والحوت خمس وثمان وعشرون دقيقة واول القوس والدلو خمس
واول الجدي اربع واربعون دقيقة ثم لو اضفنا الى الجميع ما استخرجناه
للعرض المذكور من اقدار الساعات المستوية للاقدام المشهورة ا
المشهورة المعتبرة عند الفقهاء من الفيء الزايد بعد الزوال في تلك
الاوقات لكان الانتفاع اتم فاعلم ان في اول السرطان يزيد الفيء قدمين
في ساعة وثمان واربعين دقيقة واربعة اقدام في ساعتين
واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات وخمس
واربعين دقيقة واربع عشر قدماً في خمس ساعات وفي اول الجوزاء
والاسد يزيد قدمين في ساعتين واثنتين وخمسين دقيقة و
سبعة اقدام في ثلث ساعات وثمان واربعين دقيقة واربعة عشر
قدماً في خمس ساعات ودقيقتين وفي اول الثور والسنبلة يزيد قدمين
في ساعتين واربع وخمسين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات
وخمسين دقيقة واربعة عشر قدماً في خمس ساعات وثلث دقايق وفي
اول الحمل والميزان يزيد قدمين في ساعة وست وخمسين دقيقة و

ذكر ساعات نصف النهار
في البلاد المذكورة

ذكر قدر الساعات الماضية بعد الزوال
عند زيادة الفيء بحسب الاقدام
في البلاد المذكورة

واربعة اقدام في ساعتين واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام
في ثلث ساعات وثمان وعشرين دقيقة واربعة عشر قدماً في اربع
ساعات وعشرين دقيقة وفي اول العقرب والحوت يزيد قدمين في
ساعتين واربعة عشر قدماً في ثلث ساعات وخمسين دقيقة و
في اول القوس والدلو يزيد قدمين في ساعة واربع وعشرين دقيقة واربعة
اقدام في ساعتين واربع دقايق وسبعة اقدام في ساعتين وست
وثلثين دقيقة واربع عشر قدماً في ثلث ساعات وعشرين دقيقة
وفي اول الجدي يزيد قدمين في ساعة وثماني دقايق واربعة اقدام
في ساعة وخمسين دقيقة وسبعة اقدام في ساعتين وعشرين دقيقة
واربعة عشر قدماً في ثلث ساعات وبهذا تختم الفايدة الاولى من
الفوايد المستفادة من تصوير حقيقة السنتين الشمسية والقمرية الفايدة
الثانية ان الشيخ اباجعفر الطوسي ره ذكر فيما الحقه باخر مختصر المصباح
ما روى المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام في يوم النيروز قال اذا
كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك
وتكون ذلك اليوم صائماً فاذا صليت النوافل والظهر والعصر تصلي بعدها
اربع ركعات تقرأ في الركعة الاولى فاتحة الكتاب مرة وعشر مرات
انا انزلناه في ليلة القدر وفي الثانية فاتحة الكتاب وعشر مرات
قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة فاتحة الكتاب وعشر مرات قل هو الله احد
وفي الرابعة فاتحة الكتاب وعشر مرات المعوذتين وتسجد بعد فراغك
من الركعات سجدة الشكر وتدعو بهذا الدعاء يغفر لك ذنوبك ستين
سنة الدعاء بعد الصلوة اللهم صل على محمد وال محمد الاوصياء المرضيين
المرضيين وعلى جميع انبيائك ورسلك بافضل صلواتك وبارك
عليهم بافضل بركاتك وصل على ارواحهم واجسادهم اللهم صل على
محمد وال محمد وبارك لنا في يومنا هذا الذي فضلته وكرمته وشرفته
وعظمت حرمته اللهم بارك لي فيما اعطيتني فيه على حتى لا اشكر
احداً غيرك ووسع علي في رزقي يا ذا الجلال والاكرام اللهم ما غاب
عني فلا يغيبن عني عونك وحفظك وما فقدت من شيء فلا
تفقدني عونك عليه حتى لا اتكلف ما لا احتاج اليه يا ذا الجلال والاكرام
واكرمني يا ذا الجلال والاكرام الحديث ثم ان ابن ادريس ره قال

تحقيق بين ذا الفرس ودفع التوهمات
الواقعة من القوم في هذا المقام

طاكه
انظف

في السابع قال شيخنا ابو جعفر في مختصر المصباح يستحب صلوة اربع ركعات
وشرح كيفيتها في يوم النيروز الفرس ولم يذكر اي يوم هو من الايام ولا
عيّنه لشهر من الشهور الرومية ولا العربية والذي قد حققه بعض
محصلي الحساب وعلماء الهيئة واهل هذه الصنعة في كتاب له ان يوم
النيروز يوم العاشر من ايار وشهر ايار احد وثلثون يوما فاذا مضى
منه تسعة ايام فهو يوم النيروز ويقال نيروز ونوروز لغتان انتهى ثم
بعض الفقهاء كالحليين رحمهما الله افتى في بعض كتبه باستحباب
بعض الاعمال المذكورة كالغسل في يوم النيروز بدون تفسير له ثم الشهيد
قال وفسّر باول سنة الفرس وحلول الشمس برج الحمل او عاشر ايار ثم
ابن فهد ره في المهذب بعد ذكر استحباب غسل النيروز اسناده الى
ما ذكره الشيخ في مختصر المصباح من رواية المعلى اورد تذنيبا لتحقيق النيروز المذكور
فقيه بعد ذكر ان يوم النيروز يوم جليل القدر وتعيينه من السنة غامض
مع ان معرفته امر مهم من حيث تعلق به عبادة مطلوبة للشارع والامتثال
موقوف على معرفته وذكر عدم تعرض احد من علمائنا لتفسيره سوى
ابن ادريس والشهيد رحمهما الله وبعد ما نقل ما حكى ابن ادريس عن بعض
المحصلين وذكر العبارة التي نقلنا عن الشهيد في الترديد بين الاحتمالات
الثلثة قال فالثالث اشارة الى قول ابن ادريس والاول اشارة
الى قول ابن ادريس والاول اشارة الى ما هو مشهور عند فقهاء العجم
في بلادهم فانهم يجعلونه عند نزول الشمس الجدي وهو قريب مما قاله
صاحب كتاب الانواء وحكايته اليوم السابع عشر من كانون
الاول هو صوم اليهود وفيه ترجع الشمس مصعدة الى الشمال ويأخذ
النهار من الليل ثلث عشر ساعة وهو مقدار ما يأخذ في كل يوم وتنزل
وتنزل الشمس برج الجدي قبله بيومين وبعض العلماء جعله راس السنة
وهو النيروز ويجعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعض بعد ذلك اليوم التاسع
من شباط هو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلوة اربع ركعات
لما رواه المعلى بن خنيس عن الصادق عم ثم ذكر الخبر فاختار التفسير الاخير
وجزم به والاقرب من هذه التفاسير انه يوم نزول الشمس برج
الحمل لوجوه الاول انه اعرف بين الناس واظهر في استعمالهم
وانصراف الخطاب المطلق الشامل لكل مكلف الى معلوم في العرف

وظاهر

وظاهر في الاستعمال اولى من انصرافه الى ما كان على الضد من ذلك
ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته اولا ترى كيف علق اوقات
الصلوة بسير الشمس الظاهر وصوم رمضان برؤية الهلال وكذا
اشهر الحج وهي امور ظاهرة تعرفها عامة الناس بل الحيوانات
فان قلت استعماله في نزول الشمس برج الحمل غير ظاهر الاستعمال
في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون على معتقده فلم خصصت
ترجيح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا فان ما ذكرته
حادث ويسمى النيروز السلطاني والاول اقدم حتى قيل انه منذ
زمان نوح عليه السلم فالجواب ان العرف اذا تعدد انصرف الى العرف
الشرعي فان لم يكن فالى اقرب البلاد واللغات الى الشرع ثم ينصرف
الى لغة العرب وبلادها لانها اقرب الى الشرع وعن الثاني بان
التفسيرين معا متقدمان على الاسلام الثاني انه مناسب لما ذكره
صاحب كتاب الانواء من ان الشمس خلقت في الشرطين وهما اول
الحمل فيناسب ذلك اعلام هذا اليوم الذي عادت فيه الى مبدأ
كونها الثالث انه مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي بن
طاوس قدس الله روحه ان ابتداء العالم وخلق الدنيا كان في شهر
نيسان ولا شك ان نيسان يدخل والشمس في الحمل واذا كان ابتداء
العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان يكون يوم عيد وسرور ولهذا
اورد استحباب التطيب فيه باطيب الطيب ولبس انظف
الثياب ومقابلته بالشكر والدعاء والتأهب لذلك بالغسل
وتكميله بالصوم والصلوة المرسومة له حيث كان فيه ابتداء النعمة
الكبرى وهي الاخراج من حيز العدم الى الوجود ثم تعريض الخلق للثواب
الدائم ولهذا امرنا بتعظيم يوم المبعث والغدير حيث كان فيهما ابتداء
منصب النبوة والامامة وكذا المولدين فان قلت نسبته الى
الفرس يؤيد الاول لانهم واضعوه والثاني وضعه قوم مخصوصون
ولم يوافقهم الباقون قلنا يكفي في نسبته اليهم ان يقول به طائفة منهم
وان قصروا في العدد ممن لم يقل الا ترى الى قوله تعالى وقالت اليهود
عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وليس القائل لذلك
كل اليهود ولا كل النصارى ومثله قوله والذين اتيناهم الكتاب

يفرحون بما انزل اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بل
الى عبد الله بن سلام واصحابه انتهى بعبارته ثم بعد اقامة هذه الدلائل
الثلثة على ان المراد بالنيروز يوم نزول الشمس برج الحمل ايده بقوله
ويعضد ما قلنا ما حدثني به المولى السيد المرتضى العلامة بهاء الدين
عبد الحميد النسابة دامت فضائله ما رواه باسناده الى المعلى
بن خنيس عن الصادق عليه السلم العهد بغدير خم فاقروا فيه يوم
النيروز هو اليوم الذي اخذ فيه النبي صلعم لامير المؤمنين عليه السلم
العهد بغدير خم فاقروا فيه بالولاية فطوبى لمن ثبت عليها والويل
لمن نكثها وهو اليوم الذي وجه فيه رسول الله صلعم عليا عليه السلم
الى وادي الجن واخذ عليهم العهود والمواثيق وهو اليوم الذي ظفر فيه
باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم الذي يظهر فيه قائمنا اهل
البيت وولاة الامر ويظفره الله بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة
وما من يوم النيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظته الفرس
وضيعتموه ثم ان نبيا من انبياء بني اسرائيل سال ربه ان يحيي القوم
الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فاماتهم الله مائة عام
فاوحى اليه ان صب الماء عليهم في مضاجعهم فصبت عليهم الماء
فعاشوا وهم ثلثون الفا فصار صب الماء في يوم النيروز سنة ماضية
لا يعرف سببها الا الراسخون في العلم وهو اول يوم من سنة الفرس
قال المعلى واملى علي ذلك وكتبته من املائه وعن المعلى ايضا قال دخلت
على ابي عبد الله عليه السلم في صبيحة يوم النيروز فقال يا معلى تعرف
هذا اليوم قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم ويتبارك فيه قال كلا والبيت
العتيق الذي ببطن مكة ما هذا اليوم الا لامر قديم افسره لك حتى تعلمه
فقلت لعلمي هذا من عندك احب الي من ان اعيش ابدا و
ويهلك الله اعداءكم قال يا معلى يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ
الله فيه ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا
برسله وحججه واوليائه وهو اول يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه
الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض وهو اليوم الذي استوت
فيه سفينة نوح عليه السلم على الجودي وهو اليوم الذي احيى الله فيه القوم
الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا

ثم احياهم

ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط فيه جبرئيل عم على النبي صلعم وهو اليوم
الذي كسر فيه ابرهيم عم اصنام قريش قومه وهو اليوم الذي حمل
فيه رسول الله صلعم امير المؤمنين عم على منكبه حتى رمى اصنام
قريش من فوق بيت الحرام فهشمها الخبر بطوله والشاهد في هذين
الحديثين وجوه الاول قوله عليه السلم ان اليوم الذي اخذ فيه العهد
بغدير خم وهذا التاريخ وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب
فوافق نزول الشمس الحمل في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب
التقويم ولم يكن الهلال رؤي في مكة ليلة الثلثين فكان الثامن
عشر على الرؤية الثاني كون صب الماء في ذلك اليوم سنة شايعة
والظاهر ان مثل هذه السنة العامة الشاملة لسائر المكلفين ان يكون
صب الماء في وقت لا يتنفر منه الطبع ولا يأباه ولا يتصور
ذلك مع كون الشمس في الجدي لانه غاية القر في غالب البلاد
الاسلامية الثالث في الحديث الثاني وهو اول يوم طلعت
فيه الشمس وهو مناسب لما قيل ان الشمس خلقت في الشرطين ا
الرابع وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما يكون مع اول الحمل
دون الجدي وهو ظاهر انتهى هذا ما استفدنا من اثار هؤلاء السلف
رحمهم الله في هذا الباب واما نحن فقد كتبنا قبل زماننا هذا بست
وعشرين سنة رسالة في هذا المطلب فنذكر هيهنا خلاصتها مع ضميمة
الى ما سنح لنا بعدها رجاء ان يتم ما اهمل منها بعون الله تعالى فنقول
اولا ان ما يلوح من تعرض ابن ادريس عن الشيخ ان تعيين نيروز
الفرس بيوم من الشهور العربية والرومية وكذا ما نقله عن بعض
المحصلين من تعيينه بعاشر ايار من الشهور الرومية غريب جدا
لما عرفت من دوران ايام شهور قديمهم وحديثهم في العربية
والرومية وبالعكس لاختلاف اعتباراتهم في حساب السنين
فكيف يتصور تعيين يوم معين او شهر معين من احديها بيوم
او شهر من الاخرى على وجه مصون من التغير والتبديل بمر الدهور
فليس تعيينه بعاشر ايار من بعض المحصلين وجه محصل سوى انه
وجد مطابقته له في بعض الازمنة السابقة كزمان الصادق عليه
السلم المستند اليه الروايات الواردة في النيروز فتوهم لزوم حفظ

تلك المطابقة له دائما فانما يستنبط مما سيتضح عن قريب من التواريخ
ان اتفاق المطابقة المذكورة كان في اواسط المائة الثانية من الهجرة
وهو قريب من اواخر زمان الصادق عليه السلام فقد بروثانيا ان ترديد الشهيد ره
نيروز الفرس بين اول سنتهم وبين غيره كاول الحمل وعاشر ايار ترديد
غريب شبيه ترديد مبدأ السنة المعمولة عند العرب بين المحرم
وبين غيره وذلك لان كون النيروز اول يوم من سنة الفرس
امر في غاية الظهور ومع ذلك منصوص عليه في خاتمة الرواية
الثانية واما المهم هنا تعيين اول يوم سنتهم بيوم معروف في زماننا
هل هو اول الحمل او غيره فتامل وثالثا ان ما ذكره ابن فهد ره من
شهرة اول سنة الفرس بين فقهاء العجم حق موافق للرواية ولكن
جعلهم ذلك عند نزول الشمس الجدي مبني على ما ذكرنا من توهم
المطابقة الدائمة من اتفاق الموافقة في بعض الازمنة غفلة عن
دورانه في الفصول كما بينا وهكذا حال ما نسبه صاحب كتاب
الانواء الى بعض العلماء من انه التاسع عشر من كانون الاول
المطابق لما بعد نزول الشمس الجدي بيومين وكذا ما اختاره من انه
اليوم التاسع من شباط وبالجملة البناء على الغفلة المذكورة من
الاغراض العامة لجميع هذه التقريرات ثم منشاء توهم بعض العلماء
الذي نقل مقالته صاحب كتاب الانواء يمكن ان يكون اتفاق
الموافقة المذكورة في زمانه ان كان في اواسط المائة الثانية من
الهجرة فان الضوابط الحسابية كما ستتضح دالة على ان اول
فروردين ماه الفرس الموسوم بالنيروز عندهم كان في السنة العاشرة
من الهجرة قريبا من نزول الشمس اول برج الحمل وكان ذلك موافقا
لاواسط اذار من الرومية ومطابقا لثامن عشر ذي الحجة من
العربية يوم عهد النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين بالولاية في غدير خم بعد
الرجوع عن حجة الوداع كما صرح به الرواية ثم في السنة الحادية
عشر منها بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله انتقل سلطنة العجم الى يزدجرد اخر
ملوكهم فاسقط ما مضى من السنة وجعل يوم جلوسه اول فروردين
ويوم النيروز كما كان رسمهم وكان ذلك موافقا لاواسط حزيران
ومطابقا للثاني والعشرين من ربيع الاول وقد عرفت فيما

سبق

سبق ان بناء حساب الفرس في عهد يزدجرد بل قبله في زمان النبي
صلى الله عليه وآله على اخذ كل سنة ثلثمائة وستين يوما بدون رعاية الكبايس
الكبايس التي كانت متداولة بين قدمائهم فلا محالة كان
ينتقل نيروزهم في كل اربع سنين الى يوم اخر من ايام الشهور الرومية
قبل اليوم الذي كان فيه لاعتبارهم الكبيسة في كل اربع وقس عليه
حال انتقاله بالنسبة الى موضع الشمس من البروج ايضا فان التفاوت
لو كان لكان في كل سنة بقدر نقصان الكسر عن الربع في الواقع وهو
قليل جدا كما مر فبالجملة انتقاله من اواسط حزيران واواخر الجوزاء
التي كان فيهما في السنة الحادية عشر من الهجرة الى اواسط كانون الاول
واوايل الجدي وهو مدة ستة اشهر تقريبا انما هو في قريب من
سبعمائة وثلثين سنة فيكون في اواسط المائة الثامنة كما
ذكرنا واما منشأ توهم صاحب كتاب الانواء ان يكون مشتملة من
وقوع الموافقة المذكورة في زمانه لئلا يلزم تقدم زمان الناقل عن زمان المنقول
عنه فان انتقاله الى بعض ايام شباط انما يكون قبل انتقاله الى بعض
ايام كانون لما عرفت من انتقالاته في تلك الشهور وكذا في البروج
على خلاف توالیهما لزيادة قدرهما عن قدره بمقدار ربع يوم او قريب
منه فغاية توجيهه ان يقال يجوز ان يكون منشأ توهمه موافقا لما حرر
نقله من بعض المحصلين في زمان الصادق عليه السلام وفيه ان الفرق ان بناء
حساب بعض المحصلين كان على اعتبار الاسقاط اليزدجردي لو لم يكن
على طبق عادتهم المستمرة وبناء حساب صاحب كتاب الانواء
على عدم اعتباره لوقوعه بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله وكونه بمنزلة سائر التغيرات
الواقعة في السنن والعادات المعروفة في زمانه فان ما بين تاسع
شباط وعاشر ايار قريب من المدة التي اسقطها يزدجرد كما عرفت
فتامل ورابعا ان ما استدل اولا على ما اختاره من انفساخ السنة وهو
كونه يوم نزول الشمس برج الحمل بانه اعرف بين الناس الى اخره دعوى
بينة البطلان عند اهل الخبرة بالحساب والتواريخ فان كون نيروز
الفرس دائرا في الفصول سيما من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زمان ملكشاه
امر لم يسمع خلافه من احد منهم بل صرح في شروح الهيئة المذكورة وغيرها
بان الروم والفرس كانوا لم يلاحظوا في سنتهم موضع الشمس ثم ان جعل

اعتبار صح

الا عند الربيعي مبدا السنة مخصوص بالتاريخ الملكي ولا لموافقة شيء
من التواريخ المشهورة فكيف يمكن ان يجعل مثل ذلك مناطا
للاحكام الشرعية الثابتة قبل زمان ملكشاه بقريب من خمسمائة
سنة وان ما ذكر من انصراف اللفظ عند فقدان العرف الشرعي
الى لغة العرب مسلم ولكن اين اطلاق لفظ النيروز عند العرب
على اول يوم نزول الشمس برج الحمل بل ان بعض اهل اللغة فسره
على طبق ما في الرواية باول سنة الفرس اعتمادا على الشهرة
وبعضهم كابي الفضل احمد بن محمد الميداني النيسابوري صاحب
جامع الامثال وهو من افدحهم واتقنهم لم يكتف به بل صرح في
كتابه المسمى بالسامي في الاسامي بعد ذكر اسامي شهور الفرس
وايامهم المشهورة بترجمة النيروز نخست روز فروردين ماه
ثم لو اغمضنا عن مثل تلك الحقيقة والتجوز ناع حمله على العرف
فلا شك لمن تتبع من مظانه ان العرف فيه لم يكن منعقدا في
زمان الخطاب بل انما تجدد بعد دهور طويلة فسمي ملكشاه يوم
نزول الشمس برج الحمل بالنوروز السلطاني وخوارزمشاه يوم
نزولها الدرجة التاسع عشر منه وهي شرفها عند المنجمين بالنوروز
الخوارزمشاهي واخروها اخر بالنوروز المعتضدي وهكذا و
انكار الحدوث في الاول منها بل دعوى التقدم على الاسلام
والاغماض عن تقييده تارة بالسلطاني وتارة بالجلالي وتارة
بالملكي نسبة الى كل من القاب السلطان جلال الدين ملكشاه
كما هو مضبوط في الدفاتر والتقاويم ومحفوظ في مدونات اهل
الهيئة والتنجيم مما يقضي منه العجب فان قلت لعل دعوى التقدم
على الاسلام مبتنية على ما اشتهر من ان مبدا تاريخهم في عهد
جمشيد او غيره كان موافقا لاول الحمل وانتقاله منه ودورانه
في الفصول انما هو بسبب الكبائس والاسقاطات التي مر
ذكرها قلنا لو سلمنا ذلك فلا ريب لذي قريحة مستقيمة ان
المراد بنيروزهم يوم متجدد في كل سنة بعينه وبذا اولها الا ما لا
يتفق وقوعه الا نادرا لما يلزم من التزام مطابقته لاول
الحمل فان قلت لا يخرج عن ثلثة احتمالات اما اول الحمل مطلقا

قال ابن ادريس في السرائر فاما يوم نوروز
المعتضدي الذي يقال له النوروز
المعتضدي فانه اليوم الحادي
عشر من حزيران وذلك ان
اهل السواد والمزارعين شكوا
الى [illegible] الخراج وانه يفتتح قبل
اخذ الغلة وحصادها وارتفاعها
فيستدينون عليها فيجحف ذلك
الناس والرعية منه

واما

واما اول فروردينهم مطلقا واما اول فروردينهم المطابق لاول الحمل والثالث
ساقط بانه لا يتفق الا في مدة مديدة ومعلوم ان المراد به ما يتجدد في كل
سنة والثاني ايضا ساقط من جهة الحساب فانا اذا جمعنا الايام من
فروردينهم المضبوط في تقاويم زماننا الى ثامن عشر شهر ذي الحجة من
السنة العاشرة من الهجرة المنصوص في الرواية انه كان مطابقا للنيروز
فقسمناها على ايام سنتهم الخالية من الكبائس من زمان النبي صلى الى
زماننا وهو ثلثمائة وخمسة وستون يبقى اثنان وتسعون او ثلث
وتسعون فيظهر ان فروردينهم كان بعد التاريخ المذكور بمثل هذه الايام
واذا سقط الاحتمالان تعين الاحتمال الاول وهو المط مع انه مؤيد
ايضا بالحساب الدال على ان التاريخ المذكور كان قريبا من اول
الحمل بيوم او يومين على احتمال المطابقة ايضا بنحو من المسامحة
قلنا سقوط الثاني ممنوع والبيان الحسابي المذكور مبني على الغفلة
او تغافل عن الاسقاط اليزدجردي الواقع في السنة الحادية عشر
من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر الاسقاط المذكور في الحساب لظهر ان مطابقة
فروردينهم اليزدجردي المضبوط في التقاويم لما بعد التاريخ المذكور
لا ينافي ان يكون التاريخ المذكور ايضا مطابقا لفروردينهم المتداول
المبتدا اول من قبل يزدجرد فان جلوس يزدجرد كان يوم الثلثا الثاني
والعشرين من شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر كما مر وتفاوت
التاريخين موافق للمدة المذكورة فتبين ان الحساب لو جعل دليلا
على كون المراد به اول فروردين لكان اوفق للمطابقة من جعله دليلا
على اول الحمل للتفاوت بيوم او يومين فانه قادح ولو كان قليلا
ولو فرضنا مطابقته ايضا لكان غاية الامر ان يكون في يوم الغدير
اتفق الامران الغير المتفقين الا في مدة مديدة فلا يفيد المط
على ان مطابقة يوم الغدير للنيروز باي معنى كان لا ينفع في
المط بدون مطابقة سائر الايام المذكورة في الروايتين
موافقتهما له وسيتضح عن قريب استحالة مطابقتهما لاول
الحمل دون فروردين وخامسا ان ذكره ههنا بقوله ولا به
المعلوم من عادة الشرع وحكمته الخ قياس مع فارق في
كمال الظهور فان يوم انتقال الشمس من برج الحوت الى برج

العادة
كونه يوم الثلثا مع ما تحقق من ان يوم الغدير
كان مطابقا للاثنين يدل على كون
المدة المذكورة اثنين وتسعين
يوما لا ثلثا وتسعين والتعيين بحروره
الواقعي مما ينفع فيما يجي عن قريب فانتظر منه
التفاوت بيوم مبني على حساب ابن فهد
ومن تبعه وبيومين على مقتضى بعض
الارصاد المعتبرة والمطابقة المعروفة
على بعض الارصاد الاخر منه

الحمل ليس كوصولها الى نصف النهار وامثاله المعلوم بالحس والعيان
بل محتاج الى رصد وحساب لا يتيسر تحقيقه لاكثر مهرة فن الهيئة
والحساب فضلاً عن غيرهم وكفى بذلك عدم توافق رصدين
فيه فان اليوم المذكور على ما يقتضيه رصد المتأخرين المبني عليه اكثر
التقاويم في زماننا تقدم على ما يقتضيه رصد ابرخس بايام وعما
يقتضيه رصد بطلميوس باقل منها ومتأخر عما يقتضيه رصد
المحقق الطوسي بقليل عما يقتضيه رصد البتاني والمغربي باكثر
فهل يجوز من له ادنى معرفة لعادة الشرع في التكليفات ان تكون
لمعرفة النيروز مكلفين بتتبع اراء هؤلاء ثم التمييز بين الحق والباطل
منها او العمل بمقتضى كل منها مع ظهور التناقض واختيار ما شئنا
منها او الاتكال على ما اشتهر في زماننا سيما مع علمنا بانه غير مشهور
بل غير مذكور اصلا في زمان النبي صلى والائمة عليهم السلام ولهذا ما وقع
في احكام الشريعة من امثاله ككراهة النكاح والسفر في زمان كون
القمر في العقرب جمله المحققون على زمان كونه في صورتها المعلوم
لاكثر عوام المكلفين لا في برجها المحتاج الى استخراج تقويمه فعلى
هذا يكون المناسب لعادة الشرع وحكمة التفسير الاول من
التفسيرات المذكورة لخلوه عن الكتابيس مع غنائه عن الاحتياج الى
الارصاد وتيسر حسابه على عامة المكلفين وسادسًا ان ما ذكره
من مناسبة كون الشمس خلقت في الشرطين على ما نقله
صاحب كتاب الانواء على تقدير صحة المنقول عنه لا يفيد
الا كونها حين الخلقة في اوايل صورة الحمل فانهما نجمان قريبان
من راسها بعدان منزلا من منازل القمر فلو كان ذلك مناسبا
لاعظام اليوم الذي صارت الشمس فيه الى هذا الوضع لكان
ينبغي اعظام يوم كونها فيهما وهو في زمان النبي صلى كان في اواسط
برج الحمل وفي زماننا انتقل الى اواخره بناء على حركة الثوابت ومنها
كواكب الصور في كل سبعين سنة درجة كما هو المشهور
بين اهل الارصاد وبهذا ظهر حال ما ذكره من مناسبة ما قيل
من ان ابتداء خلق العالم في شهر نيسان لعدم مطابقة شيء من
ايام شهر نيسان من زمان النبي صلى الى زماننا لاول الحمل الذي

فان قيل يطلق اسامي نجوم المنازل على
الحصص الثمانية والعشرين للمنطقة
ايضا قلنا ذلك اصطلاح جديد
لبعض اهل الهيئة والنجوم على قياس
البروج وظاهر ان المراد هنا ما هو
المعروف بين العرب من قديم
الايام منه

هو المطلوب اثباته فتأمل اولا في حاصل قوله ولا شك ان نيسان يدخل
والشمس في الحمل ثم فيما اتبعه تفريعا عليه بقوله واذا كان الخ
فتحير واعتبر وسابعا ان ما ذكره من نزول الشمس الحمل في التاسع
عشر الخ فقد عرفت عدم دلالته على المطلوب على تقدير
مطابقته بحسب الحساب ايضا فضلا عن المخالفة وثامنا ان
ما ذكره من كون صب الماء المسنون في ذلك اليوم اوفق
لاول الحمل لا الجدي لو سلم فلا يصلح مثله في اثبات مناط الاحكام
الشرعية لكان مؤيد العاشر ايار لا لاول الحمل فانه اوفق لذلك
من كل من الجدي والحمل لكونه بعد اول الحمل بقريب من شهرين
وكونه اقرب الى اليوم الموسوم في زماننا باب باشان هذا
اذا كان المراد بصب الماء في الرواية رشه على طريق الرسم الجاري
في بعض البلاد ولكن الظاهر من ذكر ابن ابي جمهور الاحساوي هذه
الرواية في كتابه المسمى بعوالي اللئالي في باب الاغتسال انه
حمل سنة صب الماء فيها على استحباب الغسل في النيروز
وذلك ليس ببعيد فتأمل وتاسعا ان ما ذكره من ان طلوع
الشمس فيه كما في الرواية مناسب لاول الحمل بناء على مناسبة
خلقها في الشرطين مبني كما مر على الخلط بين صورة الحمل وبرجه
على ما قدمناه من حديث الرضا عليه السلام يدل على ان اول
خلق الشمس في موضع شرفها وهو الدرجة التاسع من الحمل ولا
يبعد ان يكون الشرطان ايضا في تلك الدرجة فلا يكون ما
ذكره صاحب كتاب الانواء مخالفا للحديث المذكور فيكونان
متفقين في عدم مطابقتهما لاول الحمل كما هو المطلوب ثم ان
خلق الشمس غير طلوعها فلما كانت حين خلقها في وسط السماء
كما في الحديث المذكور فالظاهر انه اشار عليه السلام به هيهنا الى
موافقة اليوم التالي لخلقها للنيروز لا يوم خلقها فتدبر وعاشرا
ان ما ذكره من مناسبة ما في الرواية من خلق زهرة الارض
فيه لاول الحمل دون الجدي غير ظاهر اذ لقائل ان يقول العلم بمبدأ
خلقها اول الجدي وظهورها على وجه الارض بعده مع ان ذلك
متفاوت بحسب البلاد جدا وايضا كونه غير مناسب للجدي

لا يدفع سائر التغييرات المذكورة للنيروز ولا يتعين بدونه المط
فيجوز ان يكون زهرة الارض وكذا خلق الشمس او طلوعها في يوم يكون
موافقا من جهة الحساب المتداول بين الفرس في سنيهم لاول
فروردينهم فجعل يدور في الفصول على طبق دورانه فيها بالاسباب
التي ذكرناها غير مرة فلو فرضناه في اول الخلق مطابقا لاول نزول
الشمس برج الحمل ايضا لكان مثل مطابقته حال الاوضاع
الغير المطلوبة كمواضع سائر الكواكب فحفظ تلك المطابقة فيه غير
لازم لئلا يختل به ما هو المطلوب حتما استقر بينهم الى زمان النبي صلعم
واستمر بعده الى زماننا من ضوابط حساب السنين فان قلت
رعاية الكبيسة كما نقل عن الفرس دالة على ان المقصود الاقدم منها
محافظة وضع معين للشمس بالنسبة الى مبادي سنيهم في الجملة
فالمظنون انهم كانوا اختاروا لذلك اول الربيع كما قيل لظهور المبارزة
عن غيره بالحس واعتدال الهواء وقوة النشو والنماء في معظم المعمورة
فبمحض حدوث دورانه في الفصول بسبب تجدد الرسوم الاصطلاحية
كيف يسقط مقصودهم الاصلي عن درجة الاعتبار بالكلية وصار
المعتبر مقتضى ما استقر بينهم من الرسوم الحادثة قلنا سلمنا قصدهم
بدون مضايقة في تعيينهم اول الربيع لذلك ايضا مع ان ما يحصل
من ضبط كبيستهم في مائة وعشرين سنة يحصل بدونها ايضا في
مدة اكثر منه والفرق بين القلة والكثرة في مثلها مشكل ومع ان
الروم ايضا مشاركون لهم في رعاية الكبيسة بل اضبط منهم فيها
بدون التعيين المذكور ولكن نعلم ان المصالح متغيرة بتغير الازمنة
والطبايع والعادات فلعل الباعث لهم على الاتفاق على خلاف
ما سبق من بعضهم عوض مصلحة اهم منه لهم والباعث لاعتبار
مقتضى مصلحتهم في نظر الشارع مصلحة وحكمة اخرى خفية محجوبة
عن عقولنا فنحن الان مكلفون في الاحكام بتتبع آثار الصادقين ع م
ظواهر ما نقل الينا عنهم والاحتياط عن الوقوع في متابعة ارائنا
باشتمال تلك الاستحسانات فافهم فتبين بما ادرجناه في تلك
العشرة الكاملة ان المراد بنيروز الفرس لا بد ان يكون اول فرور
دينهم بلا خلاف وانه داير في الفصول من قديم الايام باسباب

ما سبق

شتى وخصوصا من زمان النبي صلعم بسبب اهمال معاصريه منهم
في حفظ الكبيسة واستقرار امرهم عليه الان فيكون ايام سنتهم
دائما ثلثمائة وخمسة وستين بلا عوض تفاوت فيه قط وان
يوم الغدير في السنة العاشرة من الهجرة كان مطابقا له فان
اعتبر بما وقع بعدها في جلوس يزدجرد من اسقاط ما مضى من
سنيهم وتجديد فروردينهم في التاريخ المذكور هو الظاهر بناء على
على طبق رسمهم المتداول بينهم ان النيروز مبني على مقتضى رسمهم
بكون النيروز المعتبر شرعا هو ما انضبطه المنجمون في القديم من اول
فروردينهم في كل سنة وهو فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان
وثمانين والف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر شهر شعبان
وموافق للثامن والعشرين من ايلول الرومي والثالث والعشرين من
عهرماه الجلالي وان لم يعتبر بالاسقاط اليزدجردي بناء على انه وقع
بعد زمان النبي صلعم واكمال الدين وان مثل ذلك في حكم المبتدعات
الغير المعتبرة في الشرع يكون النيروز المذكور قبل فروردينهم المضبوط عند
المنجمين بقدر الايام الساقطة وعلى كل من الاحتمالين يتقدم في كل
اربع سنين بيوم على اليوم المطابق له من ايام شهور الروم وفي كل اربع
او خمسين او خمس سنين بيوم على ما كان مطابقا له من ايام الشهور
الجلالية ويتأخر في كل سنة باحد عشر يوما غالبا وعشرة ايام في سني
كبايس العرب عما كان موافقا له من ايام الشهور وايضا ج
في كل سنة بيوم عما كان مطابقا له من ايام الاسبوع دائما فظهر من
هذا التصوير ان ما اشتهر من مطابقة نيروزهم ليوم انتقال الخلافة
الصورية ايضا الى امير المؤمنين علي بعد قتل عثمان كمطابقته ليوم
الغدير ان كان مستندا الى نص كما قيل يؤيد الاحتمال الاول فان
كلا من الواقعتين كان في اواخر شهر ذي الحجة الحرام وبينهما
خمس وعشرون سنة ولا يمكن ان يتفق مثل ذلك بدون اسقاط الا
في نيف وثلثين سنة فالنص على كون كل من اليومين مطابقا للنيروز
هو حكم النص على اعتبار الاسقاط المذكور وايضا ثبوت الواقعتين
المذكورتين في النيروز من اوضح الدلايل على بطلان كون المراد به يوم
نزول الشمس برج الحمل فان اتفاق نيروزين بهذا المعنى في شهر من

من الشهور العربية لعا صلة المدة المذكورة غير ممكن قطعا فمن استدل
بثبوت الواقعتين المذكورتين في النيروز على كون المراد به الاعتدال
الربيعي فقد جعل ما يدل صريحا على البطلان شئ دليلا على صحته ومن
اعجب الغفلات في هذا المقام عدم التفات احد الى ما هو موضع
الاشكال في الروايتين فضلا عن حله وتقرير الاشكال ان وقوع النيروز بالتي
تغير كان في التواريخ الماضية المذكورة في الروايتين المضبوطة عند المورخين
سنة وشهرا ويوما كيوم المبعث وفتح مكة ونص الغدير غير ممكن لعدم جواز اجتماع
اثنين منها في ذلك فضلا عن الجميع لان المبعث كان قبل الهجرة بقريب من ثلثة
عشر سنة وفتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة ونص الغدير في العاشرة
منها فكان وضع الاول بالنسبة الى كل من الاخرين يقتضي ان يكون الفاصلة
بين النيروزين الواقعين فيهما بحسب الشهور العربية اكثر من سبعة اشهر
ووضع احد الاخيرين بالنسبة الى الآخر يقتضي ان يكون الفاصلة اقل من شهر
مع ان الاول كان في اواخر رجب والثاني في اواخر شهر رمضان والثالث
في اواخر رمضان الى والثالث في اواخر ذي الحجة والوجه في حل هذا الاشكال
ان يقال من السنة التاسعة عشر من مبعثه صلعم التي وقع فيها قتل پرويز
من ملوك العجم الى اخر زمانه صلى الله عليه وآله اتفق جلوس ثلثة من ملوك
العجم هم شيرويه واردشير وتوران دخت وكان الاولان قبل فتح مكة والآخر
بعده فيمكن اسقاط كل منهم برهة مضى من السنة عند جلوسه كما
هو عادتهم المستمرة فكان ذلك منشأ لهذا الاختلاف فهذا ايضا دليل بل
دلايل اخر مستنبطة من الروايتين المذكورتين على بطلان كون المراد بالنيروز
المعتبر شرعا هو الاعتدال الربيعي فانه على ذلك لا يمكن توجيه التواريخ
المذكورة فيهما اصلا وكذا حال ساير ما مر من تفاسيره سوى اول فرور
دين فتعين ان المراد به اول فروردين كما هو المطلوب وبالله التوفيق الفايدة
الثالثة ان يوم مولد نبينا صلعم باتفاق الخواص والعوام من الايام المشرفة
المعظمة وروى عن ائمتنا عليهم السلام فيه استحباب الغسل والصيام والتصدق
ولا خلاف في كون ذلك اليوم من ايام شهر ربيع الاول في عام الفيل قبل الهجرة
بثلث وخمسين سنة وانما الخلاف في انه اي يوم من الشهر المذكور
ولكن علماء الامامية رضوان الله عليهم متفقون على كونه غير خارج
من الثاني عشر والسابع عشر والاول مطابق لما ذكره ثقة الاسلام نور الله

دفع اشكال عظيم عن روايتي النيروز

فان قيل الروايات مختلفة في حمل
رسول الله صلعم عليا عليه السلام على منكبه
لرمي اصنام الكعبة فبعضها دال
على وقوع الامر المذكور في يوم فتح
مكة وبعضها على وقوعه قبله سرا
وليلا وطريق الجمع تجويز وقوعه
مرتين فلعل المطابق للنيروز
هو ما وقع قبل فتح مكة وتاريخه غير
معلوم قلنا صرح في الرواية بانه
هو اليوم الذي حمل فيه او وحمل
اليوم شيئا يوم النيروز على الليل
تكلف بعيد عن الالفاظ وخصوصا
مع عدم الحاجة الى هذا التكليف
بناء على ما قررناه في المتن منه

فان قيل تاريخ فتح نهروان وقتل ذي الثدية
ايضا مضبوط في مناقب ابن شهرآشوب في
تاسع صفر سنة سبع وثلثين ولا يوافق
اول فروردين لكونه في السنة المذكورة
قبله في اواسط المحرم او بعده في اواسط
شوال على اختلاف الاعتبارين فيه كما
مر ولا اول الربيع لكونه فيها بعده في اواخر
الشوال ولا يجري فيه التوجيه المذكور لساير
التواريخ فانه كان بعد انقراض ملوك
العجم قلنا تسمية اليوم المذكور مضبوط عند جمهور
المورخين [illegible]

[illegible]

تحقيق مولد النبي صلعم لطايف لم
يسبقنا اليه احد

مرقده في الكافي بقوله ولد النبي صلعم لاثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول
في عام الفيل يوم الجمعة مع الزوال وروي ايضا عند طلوع الفجر قبل ان يبعث
باربعين سنة انتهى والثاني موافق لما نقله الشيخ المفيد عطر الله مضجعه
في المقنعة بقوله ولد بمكة يوم الجمعة السابع عشر من شهر ربيع الاول
في عام الفيل وصدع بالرسالة في يوم السابع والعشرين من رجب وله
يومئذ اربعون سنة انتهى ولما كان رئيس الطائفة ره تبع في ذلك
استاده المفيد ومصابيحه ومصابحه هو المدار عليه بين الشيعة
في النوافل والادعية شاع العمل بالقول الثاني المذكور فيه في اكثر
بلاد العجم ولكن العمل بالاول مستمر من قديم الايام في مكة والمدينة
مولده ومهاجره صلى الله عليه وآله وبالجملة التامل في هذا المبحث
من المهمات الدينية لتعلق صحة العبادات المذكورة على تعيينه
وقد كتبنا سابقا رسالة مفصلة لتحقيق هذا المطلب من المدرك
الذي لم يسبقنا اليه احد فاقمنا فيها حجة بل حججا واضحة على صحة
ما ذكره ثقة الاسلام قدس سره ملخصه ان الشيخين القدوتين
لساير العلماء الامامية رحمهم الله في ذلك متفقان على كون مولده
صلعم يوم الجمعة وهذا الاتفاق منهما سيما اذا لم نر في الطائفة المحقة مخالفا
مع انضمام ساير الاتفاقيات حاكم في هذه المادة المختلف
فيها بيانه اولا ان وفاته صلعم كان في يوم الاثنين باتفاق هذين ا
القدوتين بل باتفاق جميع الشيعة بل جميع الامة وكان اما لليلتين
بقيتا من شهر صفر كما في المقنعة او في الثاني عشر من شهر ربيع الاول
كما في الكافي وعلى كل تقدير يكون لا محالة غرة ربيع الاول في السنة الحادية
عشرة من الهجرة الموافقة لوفاته صلى الله عليه وآله مطابقة ليوم الخميس ويلزم
منه بالبرهان الحسابي ان يكون غرة ربيع الاول في سنة مولده يوم الاحد
او يوم الثلثاء اذ بين غرتي هذين الربيعين ثلث وستون سنة قمرية
بلا زيادة ولا نقصان لعدم الخلاف في مدة عمره صلعم ثلث وعشرون
او اربع وعشرون منها ذوات كبيسة والباقية خالية عنها كما
يدل عليه الضوابط السابقة وبعد طرح الاسبوعات التامة من
كل سنة يبقى من ذوات الكبايس خمسة ايام ومن غيرها اربعة ايام
وهذا ظاهر فيجتمع من بقايا اسبوعات تلك السنين مايتان

يعني
الترديد مبني على عدم العلم بمبداء
الكبايس فانه كان سنة المولد
او سنة الهجرة مثلا كما ذكره
البرجندي فمبداها الصبي السنون
المذكورة ثلثا وعشرين وان
كان السنة الخامسة مثلا فمع
المولد مبداها الصبي اربعا
وعشرين فتامل منه

وخمسة وسبعون او ستة وسبعون يوما والباقي منها بعد طرح سبعة
سبعة اثنان او ثلثة فيلزم من ذلك ان تكون غرة ربيع المولد
يوما من الاسبوع مقدما على يوم غرة ربيع الوفات باثنين او ثلثة
وكان هذا يوم الخميس فكان ذلك يوم الاثنين او الثلثا كما ذكرنا
وكونه يوم الثلثا ساقط بالاتفاق لعدم امكان مطابقة الثاني عشر ولا السابع
عشر على تقديره ليوم الجمعة فيتعين يوم الاثنين مصادفة الثاني عشر دون
السابع عشر وهو المط وثانيا ان وفاة العسكري وانتقال الامر الى
صاحب الزمان صلوات الله عليهما باتفاق هذين القدوتين كما يظهر
من الكافي وارشاد المفيد كان في يوم الجمعة ثامن شهر ربيع الاول
سنة ستين ومائتين من الهجرة فكانت غرة الشهر المذكور ايضا
يوم الجمعة وما بين غرة هذا الربيع وربيع المولد ثلثمائة واثنا عشرة سنة
كاملة فيظهر من الحساب الذي مر تقريره ان بقايا اسبوعات
تلك السنين اربعة او خمسة ايام فتكون غرة ربيع المولد مقدما على
الجمعة بمثلها فيكون يوم الاثنين او يوم الاحد والثاني ساقط بالاتفاق
والاول مستلزم للمط وثالثا ان غرة محرم الحرام لسنة الهجرة مضبوطة
عند اهل الهيئة والحساب بانها كانت يوم الخميس بحسب الحساب
ويوم الجمعة باعتبار الرؤية الهلال كما هو مذكور في التحفة والزيج الجديد
وكذا غرة رجب المرجب سنة المبعث مضبوطة بانها كانت يوم
الاثنين كما يظهر مما رواه الشيخ في المصباح من ان المبعث كان في
يوم السبت ولم اطلع على خلاف فيه فيستفاد من هذين الضبطين
ايضا وليلان اخران على هذا المط ورابعا غرة ربيع الاول فيما نحن فيه
من الزمان سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة كانت يوم الثلثاء بلا
اشتباه وقد مضى من غرة ربيع المولد الف ومائة واربعون سنة
ومن المقررات الحسابية المعلومة لاهل التجربة ان في كل مائتين وعشرة سنين
يعود وضع ايام الاسابيع مع ايام الشهور العربية الى ما كان ففي
الف وخمسين سنة تم العود المذكور خمس مرات فيكفي لنا النظر في
تتمتها وهي تسعون سنة ثلث وثلثون منها ذوات كبيسة وسبع
وخمسون بلا كبيسة وقد عرفت ان الباقي من اسبوعات كل من الاولى
خمسة ومن الثانية اربعة فمجموع البقايا ثلثمائة وثلثة وتسعون يوما واذا

الف
مضى ثلث وخمسون سنها قبل الهجرة و
وسبع وثمانون بعدها لعدم مضي
ما نحن فيه بعد فلا تغفل فانه محل
الاشتباه منه

طرحماه سبعة سبعة بقي واحد فظهر ان يوم غرة ربيع المولد مقدم
على يوم غرة ربيعنا بيوم وهذا كان يوم الثلثا فذلك يكون الا
الاثنين وهو مستلزم المط كما عرفت فان قيل ذكر الشيخ في المصباح وغيره
رواية مشتملة على تعيين المولد بالسابع عشر قلنا لكونها منافية لمقتضى
هذه الدلايل الحسابية الغير المشكوك فيها بل معارضة لما رواه ايضا
في المصباح من موافقة المبعث ليوم السبت لعدم امكان اجتماعهما
على ما مر ينبغي حملها على ان لا يكون التعيين المذكور من كلام الامام
بل من كلام بعض الرواة لازالة الابهام عنه على حسب اعتقاده
ومثل ذلك ليس بعزيز في الروايات فان قلت في مولده
صلى الله عليه وآله اقوال اخر فكيف يتعين الثاني عشر بمحض مساعدة الدلايل الحسابية
دون السابع عشر فلعل تلك الدلايل وافقت لبعضها ايضا قلنا قد
مر في مباحث الاجماع اثبات حجية اجماع الامامية رضوان
الله عليهم ومعلوم بالتتبع انهم مجمعون على ان مولده كان الجمعة وعلى
انه غير خارج عن الثاني عشر والسابع عشر فكل من الاقوال الاخر
مخالف لا اقل لاحد الاجماعين وهذا كاف لبطلانه على ان
بعضها كالقول بالثامن مخالف لكلا الاجماعين وبعضها كالقول
بالثاني وبالعاشر مع كونه مخالفا لهما مناقض لقولهم ايضا في كونه
يوم الاثنين ووجه الجميع ظ مما مر فافهم ثم اذا اتقنت هذا المسلك
الذي تفطنا به لتمييز المشتبهات التواريخ يتبين لك الحق بمعونته
في كثير مما وقع الخلاف فيه فمن ذلك ان الامة بعد اتفاقهم على
وقوع هجرة نبينا صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة في السنة
الرابعة عشر من المبعث اختلفوا في شهرها ويومها بالنسبة
الى الشهر وبالنسبة الى الاسبوع فقيل يوم الاثنين السادس
والعشرون من صفر وقيل ليلة الاثنين الرابع والعشرين منه
وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم الثلثا ثامنه وقيل يوم
يوم الاثنين بدون ذكر شهرها وقيل اول ربيع الاول بدون ذكر يومه
وقيل الرابع منه وقيل العاشر منه كذلك فهذه اقوال ثمانية ولما
عرفنا مما مر من مطابقة غرة المحرم سنة الهجرة ليوم الخميس او الجمعة
واطلعنا على ساير التواريخ المعلومة ومن جملتها ان غرة ربيع المولد

بالتتبع

تحقيق هجرة النبي صلى الله عليه وآله بحسب الشهر واليوم

يوم الاثنين وان بينهما وبين غرة ربيع الهجرة ثلثا وخمسين سنة ووجدناها
مشتملة على سابيع تامة بلا كسر ومستلزمة لموافقة غرتيهما يوما ما
حصل لنا بتلك المعارف العلم بتهافت القولين الاولين لعدم
موافقة السادس والعشرين ولا السابع والعشرين من صفر ليوم
الاثنين وكذا بتهافت القول الثالث والرابع لعدم مطابقة اول
ربيع الاول للخميس ولا الثامن منه الثلثاء ثم لعلم بارتفاع احتمال
الثلثاء والخميس عن البين لتعين يوم الاثنين موافقا للقول الخامس
المروي عن ابن عباس بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثم
بتعينه لبطلان القولين الاخرين لتنافيهما معه ثم ببطلانهما تعين
اول ربيع الاول موافقا للقول السادس المنقول عن الشيخ المفيد ره

تحقيق تاريخ وصوله ص الى المدينة

فتبين لنا ان هجرته ص كانت في يوم الاثنين اول ربيع الاول
والحمد لله ثم لعد هذا التحقيق اذا نظرنا في تاريخ وصوله صلى الله عليه
وآله الى المدينة واختلاف فيه فقيل لهلال ربيع الاول وقيل
لليلتين خلتا منه وقيل لاثني عشرة مضت منه عرفنا بطلان
القولين الاولين من طريق العادة فتعين القول الاخير الذي ذهب
اليه المفيد ره في حدائق الرياض وقد نقل ابن الجوزي في تلقيحه
عن ابن سعد انه هو المجمع عليه ثم بتعينه عرفنا ان ما نقله ابن الجوزي
عن ابن عباس وغيره وادعى صاحب روضة الصفا اتفاق ائمة
الاخبار عليه من مصادفة يوم وصوله الى المدينة ليوم الاثنين لا
عبرة به لعدم امكان اتفاق الاول والثاني عشر من شهر في يوم
فيكون وصوله صلى الله عليه وآله يوم الجمعة فظهر ايضا فساد ما نقله
عن عروة انه مكث بقبا ثلث ليال ثم ركب يوم الجمعة فالمعتمد هو
ما نقله عن الزهري انه ص نزل في بيت عمرو بن عوف بقباء فاقام
بضعة عشر ليلة فانه موافق لما هو مذكور في روضة الكافي في حديث
طويل مروي عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليهما السلام
في ذكر اسلام علي ع وموضع الحاجة منه قوله عليه السلام حتى هاجر
رسول الله ص الى المدينة وخلف عليا عليه السلام في امور لم يكن
يقوم بها احد غيره وكان خروج رسول الله ص من مكة في اول يوم
من ربيع الاول وذلك يوم الخميس من سنة ثلث عشرة من المبعث

وقدم المدينة لاثني عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول مع زوال
الشمس فنزل بقبا فصلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين ثم لم يزل مقيما
ينتظر عليا عليه السلام يصلي الخمس صلوات ركعتين ركعتين وكان
نازلا على عمرو بن عوف فاقام عندهم بضعة عشر يوما يقولون
له اتقيم عندنا فنتخذ لك منزلا ومسجدا فيقول لا اني انتظر علي بن ابي
طالب وقد امرته ان يلحقني ولست مستوطنا منزلا حتى يقدم
علي وما اسرعه ان شاء الله فقدم علي عليه السلام والنبي ص في بيت
عمرو بن عوف فنزل معه ثم ان رسول الله ص لما قدم علي عليه السلام

دفع اشكالين عن الحديث المذكور في روضة الكافي لبيان تاريخ الهجرة

تحول من قبا الى بني سالم بن عوف وعلي عليه السلام معه يوم الجمعة
مع طلوع الشمس فخط لهم مسجدا ونصب قبلته فصلى بهم فيه
الجمعة ركعتين وخطب خطبتين ثم راح من يومه الى المدينة
على ناقته التي كان قدم عليها وعلي عليه السلام معه لا يفارقه يمشي بمشيه
الحديث ولا يخفى ان فيه اشكالين احدهما في قوله وذلك يوم
الخميس لما عرفت ان اول ربيع الاول في سنة الهجرة يوم
الاثنين والاخر في قوله من سنة ثلث عشر من المبعث لما عرفت من
ايضاح الاتفاق على كونه في السنة الرابعة عشر منه ويمكن توجيه
الاول بان ذلك ليس اشارة الى اول يوم ولا الى خروج رسول الله
ص كما يتبادر الى الاذهان بل الى التخليف المذكور قبلهما ولعل
اقرب الى ذلك لفظا لكنه ابعد معنى لما نقل انه ص توقف بعد خروجه
من مكة في الغار المشهور ثلثة ايام وكان علي عليه السلام يصل اليه سرا

لكون خروجه ع عن الغار متوجها الى المدينة ليلة الرابعة من ربيع الاول المذكور في المصباح منه

فالظاهر ان تخليفه فيما اوصى اليه من امور كان عند ارتحاله عنه
فتدبر وتوجيه الثاني بان الاتفاق على كونها في الرابعة عشر مبني
على ان المبعث كان في رجب ومبدا السنة عند العرب هو المحرم
فما بعد المحرم الى رجب من جملة السنة الثالثة عشر من المبعث
وان كان معدودا عندهم من الرابعة عشر باعتبار مبدا السنة
فهما متوافقان معنى والمخالفة انما هي في اللفظ فقط فتامل ومن ذلك

تحقيق يوم الغدير من الايام الاسبوع

اختلاف القوم بعد اتفاقهم على وقوع نص غدير خم في ثامن عشر ذي
الحجة من السنة العاشرة الهجرية اختلفوا في خصوص يومه الاسبوعي
فنقل عن ابن مردويه وعن اخطب الخطباء في كتاب المناقب مرويا

عن ابي سعيد الخدري انه كان يوم الخميس وقال بعض من الشيعة انه كان
يوم الجمعة وما نقل في حبيب السير من اتفاق المورخين على ان يوم عرفة
في حجة الوداع كان مطابقا ليوم الجمعة مقتض للقول منهم بكونه يوم الاحد
وكذا ما يتوهم مما في كتاب الحجة من الكافي في اثناء رواية ابي الجارود
عن ابي جعفر عم الحديث قال بعد بيان نزول الصلوة والزكوة والصوم
والحج ثم نزلت الولاية وانما اتاه ذلك يوم الجمعة بعرفة انزل الله عز وجل
اليوم اكملت لكم دينكم الحديث وكونه توهما لانه لا يصح ان يكون المراد
بلفظ عرفة ههنا يوم عرفة لمكان الباء ولا الموقف لان اسمه عرفات
واطلاق عرفة عليه لتسميته مولد كما في الصحاح والقاموس فانها
مستعملة فيه في كثير من روايات كتاب الحج من الكافي والفقيه بل
لتظافر الروايات عن اهل البيت عليهم السلم بان نزولها ما بين مكة والمدينة
بعد الانصراف من حجة الوداع موافقا لما نقل في مجمع البيان عن الربيع بن
انس اما قبل وصوله الى غدير خم كما روى في تفسير على بن ابرهيم عن ابي
جعفر عم واما بعده كما روى في مجمع البيان وغيره عن ابي جعفر وابي عبد الله
عم موافقا لما رواه المخالفون عن ابي سعيد الخدري ووجه الجمع حمل
النزول في الاول على تمهيد ما ينزل وفي الثاني على اقامة ما نزل بالتبليغ
فلو كان هذا اللفظ ههنا من كلام الامام عليه السلم لاحتمل ان يكون عرفة
بالضم اذ هي كما في القاموس اسم لثلثة عشر موضعا فلا يبعد ان
يكون احدها قريبا من غدير خم هذا ولكن التحقيق ان ليس شيء من هذه الايام
الثلثة موافقا للتواريخ المضبوطة المعلومة مع اختلافها بالنسبة اليه
قربا وبعدا فان قربها منه غرة صفر من السنة الحادية عشر من الهجرة
وفات النبي صلعم وهي كما ظهر مما مر كانت غرة المحرم فيها موافقة للاحد
والاثنين فكانت غرة ذي الحجة من السنة السابقة العاشرة من الهجرة
غير خارجة عن الجمعة والسبت والاحد فكان الثامن عشر منه لا يخلو من
الاثنين والثلثا والاربعا وان ابعدها عنه غرة ذي الحجة من سنة
سبع وثمانين والف قبيل ما نحن فيه من الزمان وهي كانت
يوم الخميس بحسب الحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه وغرة ذي
الحجة من السنة العاشرة مقدمة عليها بالف وسبع وسبعين
سنة تامة فبطريق الحساب الذي مر بيانه يكون الباقي منها بعد

قال ابن ادريس في السراير ويوم الثامن عشر منه ذي الحجة
وهو يوم الغدير نصب فيه رسول الله صلعم عليا عليه
امير المؤمنين خليفة للامام من بعده بغدير خم والعاشر من
قتل عثمان بن عفان وبايع الناس امير المؤمنين عليا عم مختارين خلافة
بالانصار جلسا حاط بقليلين مختارين ... ومحمد بن
البغية الفضل من ابن عبد الله بن عمر وفيه احتج اهلها
مسانيه وسعد بن ابي وقاص ومسلمة
بن زيد

اشارة الى انه يجوز ان يكون عبارة
وانما اتاه الخ من كلام بعض الرواة فلا بعد
ح ان يكون بمعنى الموقف ويكون مبنيا على
الخلط والتركيب بين ما ثبت لدى
الخاصة من ان الاية نزلت في الولاية
وبين ما اشتهر بين العامة من ان
نزولها كان عشية الجمعة يوم عرفة
على طبق رواية ابن عمر واشباهه
كما ذكره السيوطي في الاتقان غفلة عن
ان مقصودهم من ترجيح هذه الرواية
على ما رووا عن ابي سعيد الخدري
واطباق جمهور مفسريهم عليه نفي ان ما
صدر عن النبي صلعم يوم الغدير بامر الله
تعالى لانقطاع الاوامر ونواهيه
يوم عرفة بهذه الاية كما يشعر به
ما نقل في مجمع البيان عن الجبائي والبلخي ونظاير بهما بعد نقل قولهم ان معناها اكملت لكم في اليوم حدودي وحلالي وحرامي وان نزولها يوم
عرفة انهم قالوا ولم ينزل بعد هذا على النبي صلعم شيء من الفرائض في تحليل ولا تحريم وانه عليه السلم قبض بعد ذلك باحد وثمانين ليلة
انتهى ثم لا يخفى ان قبضه عليه السلم بعد يوم الجمعة وكذا بعد يوم عرفة بهذه المدة مخالف لما اتفق عليه من انه
عم قبض يوم الاثنين الثامن والعشرين من صفر او الثاني عشر من ربيع الاول كما مر فلا تغفل منه

طرح اسبوعاتها ستة فتكون مطابقة للجمعة فكان ثامن عشره منها
ليوم الاثنين فيدل كل من هذين التاريخين المعلومين على خلاف كل
من الاقوال الثلثة ويدل جميعا على تعين رابع هو يوم الاثنين ويطابقه
ايضا ما ضبطه ابن الجوزي في التلقيح من ان قتل عثمان كان في يوم الجمعة
لثمان عشرة خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلثين فان ما بينهما خمس
وعشرون سنة كاملة والباقي بعد طرح اسبوعاتها اربعة فاذا كان
هذا يوم الجمعة فكان ذلك مقدما عليه باربعة ايام فكان يوم الاثنين
ويوافقه ايضا ما ضبطه الطبري في تاريخه من اول جمعة صلى علي عليه السلم
بالناس وخطب بهم بعد قتل عثمان كان مطابقا للخامس والعشرين
من ذي الحجة كما لا يخفى فان قلت الصدوق ره في باب وجوب الجمعة
وفضلها من كتاب من لا يحضره الفقيه قال وروي انه ما طلعت
الشمس في يوم افضل من يوم الجمعة وكان اليوم الذي نصب فيه رسول الله
صلعم امير المؤمنين عم بغدير خم يوم الجمعة الحديث قلنا اولا ان دابه
في هذا الكتاب ان يذكر ما لم يعتمد عليه من الروايات بهذا السياق
وثانيا ان قوله وكان اليوم الذي الخ يجوز ان يكون من عبارة الصدوق اخذها من
الراوي او من عبارته على طبق طريقته في هذا الكتاب من ادراج
كلامه كثيرا بين الاحاديث بدون علامة فاصلة بينهما ويؤيدهما
ان مثل صدر هذا الحديث مروي في التهذيب والكافي عن ابي
بصير عن ابي عبد الله عليه السلم بدون هذه التتمة وفي الكافي ايضا
عن ابرهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهم السلم مع تتمة اخرى قال ما طلعت الشمس بيوم افضل من يوم
الجمعة وان كلام الطير فيه اذا التقى بعضها بعضا سلام سلام يوم
صالح الحديث وثالثا انه يمكن ان يوجه فيحمل اليوم الذي نصب فيه
على اليوم الذي نزل فيه الامر بالنصب المذكور او على اليوم المقدر
فيه ذلك وهو يوم الميثاق او يقال افاد عليه السلم احد هذين المعنيين
بلفظ اخر فنقله بعض الرواة بهذا اللفظ على طبق وهمه فيطابق على
الاول ما مر من رواية ابي الجارود وعلى الثاني ما روي في الباب
المذكور في الكافي والتهذيب عن ابي حمزة عن ابي جعفر عم قال قال له رجل
كيف سميت الجمعة قال ان الله عز وجل جمع فيها خلقه لولاية محمد

التتمة

تحقيق يوم العاشورا

صلى الله عليه واله ووصيه في الميثاق فسماه يوم الجمعة لجمعه فيه خلقه الحد
فتأمّل ومن ذلك انهم بعد اتفاقهم على وقوع الواقعة العظمى بكربلا في العاشر
من المحرم سنة احدى وستين من الهجرة اختلفوا في يوم الاسبوعي
فقيل كان يوم الجمعة وقيل يوم السبت وقيل يوم الاثنين والتواريخ
المضبوطة المعلومة لا توافق شيئا منها فان اقربها اليها يوم الغدير في السنة
العاشرة وكونها مطابقة للاثنين على ما مرّ مستلزم لعدم خروج غرة المحرم
في الحادية عشر عن السبت والاحد ما بين المحرمين خمسون سنة تامة
والباقي من اسبوعاتها واحد ويحتمل اثنين ايضا من جهة زيادة الكباس
لو فرضنا مثلا مبدأ الخميس المذكور مطابقا لخامس الثلثين
المعتبر منها الكبائس الاحدى عشرة كما لا يخفى فيلزم ان يكون غرة
المحرم في سنة احدى وستين مؤخرة عن السبت او الاحد بواحد
او اثنين فيكون موافقا للاحد او الاثنين او الثلثا فعاشرة لا يخرج
عن الثلثا والاربعا والخميس مع بعد التواريخ المذكورة عنها غرة المحرم
فيما نحن فيه من السنة الثامنة والثمانين بعد الالف وهي كما
ثبت في الحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه كانت يوم الجمعة
ما بين ذينك المحرمين الف وسبع وعشرين سنة فاذا اسقطنا
عنها ثمانمائة واربعين اربع دورات تامة كل منها مائتان وعشرة
سنين على ما مرّ وجه يبقى مائة وسبع وثمانون سنة والباقي من
اسبوعاتها خمسة مع احتمال اربعة ايضا من جهة نقصان الكبايس
ولو فرضنا مثلا مبدأ المدة المذكورة مطابقا لثالث الثلثين المذكور
فيلزم ان يكون غرة ذلك المحرم مقدمة على محرم سنتنا بخمسة او اربعة
فكانت يوم الاحد او الاثنين فعاشره لا يخرج عن الثلثا والاربعا وسائر
التواريخ المعلومة ايضا دالة على مثل ما دل عليه هذان التاريخان
من حال الاقوال المذكورة بالنسبة الى الضوابط الحسابية فان قلت
القول الاخير مضبوط في الكافي والثاني في ارشاد المفيد على التعيين والثلثة
في مقنعته على الترديد وبالجملة العذر المشترك بينهما هو ما اتفق عليه
الشيخان الجليلان قلنا اتفاقهما بل نقل منهما بقول ما لم يظهر في خلافه
ما لا يعتريه الشك والشبهة واما مع ذلك فالعذر واضح وباب
التأويل مفتوح والله اعلم بحقايق الامور ومن ذلك ان ابن ادريس

في سرائره بعد ذكر فضيلة ايام ذي الحجة وما وقع فيها قال في اليوم السادس
والعشرين منه سنة ثلث وعشرين من الهجرة طعن عمر بن الخطاب
فينبغي للانسان ان يصوم هذه الايام فان فيها فضلا كثيرا وثوابا جزيلا
وقد يلتبس على بعض اصحابنا يوم قبض عمر بن الخطاب فيظن انه اليوم
التاسع من ربيع الاول وهذا خطاء من قائله باجماع اهل التواريخ والسير
وقد حقق ذلك شيخنا المفيد في كتاب التواريخ وذهب الى ما
قلناه انتهى ثم ان صاحب كتاب انيس العابدين على طبق الكفعمي
في ذكر اعمال ايام ربيع الاول قال وتاسعه روى فيه صاحب
مسار الشيعة ان من انفق شيئا غفر له ويستحب فيه اطعام الاخوان
وتطييبهم والتوسعة في النفقة ولبس الجديد والشكر والعبادة وهو يوم نفي
الهموم وروى انه ليس فيه صوم وجمهور الشيعة يزعمون ان فيه قتل عمر
بن الخطاب وليس بصحيح ثم ذكر مضمون السرائر وكتاب التواريخ ثم
قال وانما قتل عمر يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذي الحجة سنة
ثلث وعشرين من الهجرة نص على ذلك صاحب الغرة وصاحب
المعجم وصاحب الطبقات وصاحب كتاب مسار الشيعة وابن
طاوس بل الاجماع حاصل من الشيعة والسنة على ذلك انتهى وفيه
ان اليوم المذكور من ذي الحجة من السنة المذكورة لا يمكن كونه موافقا ليوم
الاثنين بل الضوابط الحسابية على ما مرّ تدل على انه غير خارج عن الثلثا
والاربعا فالقول بهما مشتمل على التهافت الفائدة الرابعة ان في
كتاب الصوم من الكافي عن السياري قال كتب محمد بن الفرج الى
العسكري عليه السلم يسأله عما روي في الحساب في الصوم عن ابائك
في عد خمسة ايام بين اول السنة الماضية والسنة التي تاتي
فكتب صحيح ولكن عد في كل اربع سنين خمسا وفي السنة الخامسة
ستا فيما بين الاولى والحادث وما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة
قال السياري وهذه من جهة الكبيسة قال وقد حسبه اصحابنا فوجدوه
صحيحا قال وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلثين ومائتين
هذا الحساب لا يتهيأ لكل انسان ان يعمل عليه انما هو لمن يعرف السنين
ومن يعلم متى سنة الكبيسة ثم يصح له هلال شهر رمضان اول ليلة
فاذا صح له الهلال لليلته وعرف السنين صح له ذلك ان شاء

الطبقات

انّ السنة انتهى المراد بالعسكري هنا هو علي بن محمد الهادي عليه السلام
بدلالة التاريخ وهذا الكلام يشتمل على اربع مراتب الاولى سؤال
محمد بن الفرج الثانية جواب الامام ع الثالثة توضيح السيّاري
الرابعة تحقيق ثقة الاسلام قدس سره وتبيين المرام في هذه المراتب
يحتاج الى تمهيد مقدمة ان سنى الكبايس الاحدى عشرة المشتمل
عليها كل ثلثين سنة قمرية مرتبة في عرف اهل الحساب على ترتيب
خاص كما مرّ فكل واحدة ثم ثلث منها انما هي بعد مضي واحدة
من غيرها وكل من الباقية بعد اثنتين فيترتب على ما رتبوه
امران عدم توالي سنتين من ذوات الكبايس وعدم توالي ثلث
سنين من غيرها قط والوجه في الترتيب المذكور اصطلاحهم على
اعتبار الكسر الزايد على الايام الصحيحة للسنة عند بلوغه النصف يوم
يوم او اكثر يوما تاما في آخر السنة واستيناف السنة الاخرى بعده
سواء وافق مبدأ الشهر بحسب امكان رؤية هلاله ام لا فلم يراعوا
في حسابهم الاهلة اصلا ولما جعلت الاهلة في الشريعة القويمة
مواقيت للصوم والحج وغيرها صار لا محالة اعتبار الشارع لمبادي
السنين مغايراً للاعتبار فربما كان مبدأ ما اعتبر من الشهور
راس السنة كشهر رمضان او المحرم بحسب عرف اهل الحساب
يوم السبت مثلا وبحسب رؤية الهلال يوم الاحد فكان السبت
شرعاً ملحقاً بالسنة الماضية وعرفاً بالآتية فكانت
الماضية سنة كبيسة شرعا لا عرفا والآتية على خلافها
وهذا الاعتبار بين اهل الشرع وان لم يقدح في عدم جواز توالي
سنتين من ذوات الكبايس ولكن يقدح في عدم جواز توالي
ثلث سنين من غيرها ولتصويره انا اذا فرضنا وقوع ما يعبر عنه
المنجمون بخروج الشعاع في مبدأ شهر من سنة مقدماً على
ليلة السبت بقدر ساعة وست وثلثين دقيقة مثلا لكان
اللازم من قدر السنة القمرية وقوعه في مبدأ هذا الشهر من السنة
الثانية بعد غروب ليلة الاربعاء بسبع ساعات واثنتي عشرة
دقيقة ومن السنة الثالثة قبل غروب ليلة الاثنين بثماني
ساعات ومن الرابعة بعد غروب ليلة الجمعة بثمان واربعين دقيقة

تبيين رواية السياري الدالة على جواز بناء صوم رمضان على الحساب

فرق بين الكبيسة المصطلحة بين اهل الحساب والكبيسة المعتبرة شرعاً

وهو ثلاثمائة واربعة وخمسون يوماً وخمس وسدس من يوم كما مر منه

ومن الخامسة بعد غروب ليلة الثلثا بسبع ساعات وست وثلثين
دقيقة فيمكن عدم رؤية الهلال الاول ليلة السبت من دون مانع
ظاهراً لاقتضاء بعض اوضاع القمر بالنسبة الى الشمس من جهة
العرض او غيره كما لا يخفى على اهل الخبرة والتجربة فيلحق السبت شرعاً
بالسنة السابقة عليه فهي سنة الكبيسة ويتعين الاحد لمبدائية
هذه السنة ثم يتعين الخميس لمبدائية ثانيتها والاثنين لثالثتها قطعاً
ثم يحتمل تعين الجمعة لرابعتها لامكان الرؤية في ليلتها باقتضاء بعض
الاوضاع ويدل عليه التجربة ايضا ثم يتعين الاربعاء لخامستها
قطعاً لظهور عدم امكان الرؤية لليلة الثلثا عادة ففي الاربعة الاولى
من هذه السنين الخمسة تعين الخامس من اولها لثانيتها ومن ثانيتها
لثالثتها ومن ثالثتها لرابعتها واما في الخامسة فيتعين لمبدائيتها
السادس من مبدأ الرابعة لا الخامس فيلحق الخامس بالرابعة
فتكون هي ايضا سنة الكبيسة فتحقق بين تينك الكبيستين ثلث
سنين متوالية من غيرها وهو المط فبعد هذا التمهيد نقول اما
السؤال فهو مبني على ما اختلف فيه فقهاء زمانه من جواز بناء الصوم
على الحساب المروي عن آبائه عليهم السلم وعدم جوازه المستفاد
من ظواهر الروايات الدالة على ان المدار فيه على رؤية الهلال
وعدمها واما الجواب فمحصله تصديق رواية الحسابية مع نوع
اشعار في ضمن امر السائل برعاية التحديد الخاص فيه ان مثل تلك
الاحكام ليس بقوانين كلية دائمية بل انما هو تعليم طريق
الاحتياط في صوم رمضان بالكف عن افطار يوم الشك الى ان
يزول الشك بحصول العلم العادي بخلافها ولا يزول الشك
عنده وقوع الاشتباه في عدة سنين الا برعاية ذلك ثلث
سنين بناء على ما قدمنا بيانه فمعنى قوله عليه السلم في كل اربع سنين
بناء الى آخره ان في كل اربع تحقق هلال اولها دون البواقي يتعين
الخامس من اولها للثانية وهكذا الى الرابعة دون ما فوقها لزوال
الشك بحصول العلم بخلافها من طريق العادة واما التوضيح فهو
مبني على ان السياري لما استشعر بابتناء التحديد المذكور على اعتبار
الكبيسة اذ لولاه لكان وجوب صوم الخامس من الماضية كلياً دائماً كما

يخفى افاده اولا ثم ايده لظهور صحة هذا الحد المخصوص من جهتها عند اهل الخبرة والحساب من اصحابه ثم لما استشعر بندرة وقوع الصورة المذكورة واستنبط من امر الامام عليه السلام محمد بن الفرج بذلك اتفاق هذه الصورة فى زمان الحكم بناء على انه لولا ذلك لكان ينبغى للامام العارف بحقيقتها كما هى ان يامره بما هو مطابق للواقع للفرق بين بيان الضابطة الكلية الشاملة لعامة المكلفين عند اشتباههم و بين الامر لشخص مخصوص فى زمان معين بطريق العمل ضبط تاريخ للكاتبة كى ينتفع به اهل الخبرة بعد ذلك للزمان فى حسابهم واقل ما يتصور فى الانتفاع ان يعلموا به ان حكم الاربع التى بعد ذلك الاربع متصلة بها ايضا ثلثين سنة على خلافه لعدم امكان تكررها فى مثل هذا الزمان عادة واما تحقيق ثقة الاسلام قدس سره فهو مبنى على انه لما راى ههنا امكان توهم ان مقتضى الكبيسة موافق لهذا النسق من العدد فيجوز ان يعمل عليه دائما مع انه خلاف الواقع فان الصورة المذكورة احتمال نادر قلما يتفق مثلها افاد ان حساب الكبيسة لعدم انضباطه بامثال ذلك انضباطا ينتفع به دائما لا يتهيا لكل انسان على وجه يجوز ان يكرر عمله على طبقه بل يتهيا لمن يعرف السنين الخ وحاصله ان العارف به كما هو يتمكن غالبا بمساعدته عند الاشتباه لتحصيل العلم العادى بمبدا شهر رمضان بل بمبدا كل شهر اذا تعين عنده مبدا مثله فى بعض السنين الماضية فان من صح له هلال رمضان فى السنة الماضية ليلة الجمعة علم باستعانة معرفة اصل قدر السنين ان فى السنة الاتية المتصلة بها لا يخرج مبدا هذا الشهر عن الثلثا والاربعا لعدم امكان النقصان قدرها عن ثلثمائة واربعة وخمسين يوما ولا زيادة عليه الا بيوم فى سنة الكبيسة فاذا عرف مع ذلك ان السنة السابقة على تلك الماضية كانت من ذوات الكبائس عرف باستعانة معرفة عدم امكان توالى الكبيستين تعين يوم الثلثا له واذا عرف اتفاق توالى ثلث سنين من غير ذوات الكبيسة قبل تلك الماضية عرف بعدم امكان توالى اكثر منها تعين يوم الاربعاء وعلى هذا القياس والضابطة فى الجميع حصول العلم بحسب الحال من امثال تلك المعارف فانها من اقوى ما يتكل عليه فى هذا الباب اتفاقا بلا ريب كشهادة العدلين والشياع فضلا عما ذهب اليه بعض الفقهاء كسلار رحمه الله من قبول شهادة الواحد فى رؤية هلال شهر رمضان [illegible] وذهب اليه بعض

ذكره الصدوق رحمه الله من التعويل على بعض الامارات المروية كغيبة الهلال قبل الشفق او بعده فان الاولى تكون لليلة والثانية لليلتين وكتطوقه فانه يكون لليلتين وكرؤية ظل الراس فيه فانه لثلث ليال وعما نص السيد المرتضى قدس سره فى المسائل الناصرية على صحته وعلى موافقته لمذهب الامامية موافق لما روى فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وعما مال اليه جمع من انواع الحساب مثل ما روى فى الكافى وغيره عن الصادق عليه السلام من انه قال اذا صح هلال رجب فعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم الستين وما روى فيه عنه ايضا انه قال انظر اليوم الذى صمت فى السنة الماضية وصم اليوم الخامس وما روى فيه عنه ايضا فى ان شهر رمضان ثلثون يوما لا ينقص والله ابدا وما روى فى ان شعبان لا يتم ابدا وما ذكره ابن طاوس فى اقباله انه سمع مذاكرة انه روى عن احدهم انه قال يوم صومكم يوم نحركم وما ذكره ايضا فيه انه وجد مرويا اى قال دخلت على الحسن العسكرى عليه السلام فى اول يوم فى شهر رمضان والناس بين متيقن و شاك فلما بصرنى قال لى يا ابرهيم فى اى الحزبين انت فى يومك قلت جعلت فداك يا سيدى انى فى هذا قصدت قال فانى اعطيك اصلا اذا ضبطته لم تشك بعد هذا ابدا قلت يا مولاى من على بذلك فقال اعرف اى يوم يدخل المحرم فان كان اوله الاحد فخذ واحدا وان كان اوله الاثنين فخذ اثنين وان كان الثلثا فخذ ثلثة وان كان الاربعاء فخذ اربعة وان كان الخميس فخذ خمسة وان كان الجمعة فخذ ستة وان كان السبت فخذ سبعة ثم احفظ ما يكون وزد عليه عدد ائمتك وهى اثنا عشر ثم اطرح مما معك سبعة سبعة فما بقى مما لا يتم السبعة فانظركم هو فان كان سبعة فالصوم السبت وان كان ستة فالصوم الجمعة وان كان خمسة فالصوم الخميس وان كان اربعا فالصوم الاربعاء وان كان ثلثة فالصوم الثلثاء وان كان اثنين فالصوم الاثنين وان كان واحدا فالصوم يوم الاحد وعلى هذا فابن حسابك تصبه موفقا ان شاء الله تعالى ثم قال اقول قول الراوى فما بقى لا يتم سبعة من زيادة احد الرواة او من الناسخين لانه قد ذكر فيه فان كان سبعة فالصوم السبت ولانه اذا كان اول المحرم مثلا يوم الاثنين من ضم الاثنان الى عدد الائمة عليهم السلام وهو اثنا عشر صار العدد اربعة عشر فاذا عد سبعة سبعة ما بقى [illegible] ينقص عن سبعة ثم قال اقول ولعل هذه الرواية تختص بوقت

دون وقت وعلى حال دون حال ولان ان دون ان انتهى ولا يخفى ان هذا التاويل
مشعر بانه استشعر ان هذه الضابطة موافقة لعد شهر تاما وآخر ناقصا في جميع
السنة مبتدءا بالتمام في المحرم بل عبارته اخرى عنه كما يظهر بادنى تأمل
وهو مما لا عبرة به عند اعاظم الفقهاء حتى ان الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة
فسر الجدول في عبارتهم المشهورة المذكورة فيها لا عبرة بالجدول والعدد
على خصوص ذلك ولكن فيه انه بعيد جدا لظهور عدم اطلاق الجدول
عليه وعدم احتياج مثل هذا الحساب الى جدول نعم لو فسر العدد به لكان
مناسبا ولكن الشهيد الاول ره فسره في الدروس بخصوص عد
شعبان ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وفيه ايضا ان هذا التخصيص لا يخ
عن بعد فالظاهر ان مرادهم بالجدول هو الجدول المشهور المنسوب بين — بيان المراد بالجدول والعدد الغير
العوام الى الصادق ع او الجدول المثبت في بعض الزيجات المبني على — المعتبرين في صوم رمضان عند
حساب الكبيسة على نحو الاصطلاح المشهور فيها وقد مر وجه عدم العبرة — جمهور الفقهاء
او ما يعبر عنه في زماننا بالتقويم لابتنائه على حساب السير الوسطي للقمر
بدون رعاية امكان رؤية الهلال عادة في اوايل الشهور مع جواز الخطاء
في حساب من حاسبه ولكن لا يخفى انه لو اتفق حساب جمع من المنجمين
او اقترن لحساب واحد منهم قراين موجبة للعلم بالصحة وكان مقتضى
الصحة امكان رؤية الهلال او عدم امكانها عادة لا مانع من العمل به — بيان الصورة التي يجوز العمل بقول
بناء على انه على طبق العلم وما توهم بعض من مثل هذا مع انه يلزم منه تصديق — المنجمين
المنجم وهو منهي عنه مبني على الخلط بين الحكم والحساب واي دليل على
عدم جواز التصديق كاذب في شيء فيما لم يكذب ايضا على ان المنجمين
واهل الارصاد لا يلزم ان يكونوا من اهل النجوم بالمعنى المنهي عنه قال الشهيد ره
في مبحث صلوة الكسوف من البيان لو كان رصديا او اخبره عدل رصدي او
جماعة فاق بالحصول فالاقرب انه كالعالم انتهى واما مرادهم بالعدد
فيمكن ان يكون جميع ما روي في الحساب او بني عليه لعدم اعتبار شيء
منها عند اكثرهم على سبيل الحقيقة بل يأولون الروايات المذكورة
حيثما امكن كما ان ابن الجنيد حمل بعضها على ان المراد به صوم آخر شعبان
استظهارا واكثر او ذكر العلامة في المخ لتوجيه رواية شعبان لا
يتم ورمضان لا ينقص ابدا ان ابدا يحتمل ان يكون جهة وان يكون جزءا
من المحمول احتمالا على التسوية وعلى التقدير الثاني لا حجة فيه انتهى واذا تأملت — كلام مع ابن الجنيد

واذا تأملت فيما بيّنا ظهر لك حال كثير مما ذهب اليه الاعلام في هذا
المقام منها ما نقل عن ابن الجنيد بقوله والحساب الذي يصام به يوم الخامس
من اليوم الذي كان الصيام وقع في السنة الماضية يصح ان لم تكن السنة
الكبيسة فانه يكون فيها اليوم السادس الكبيس في كل ثلثين سنة احد عشر — كلام مع الشهيد الثاني رحمه الله
يوما مر في السنة الثالثة وجرى في السنة الثامنة انتهى فان فيه ما لا يخفى
بعد ما قدمناه في بيان الكبيسة ومنها ما قال الشهيد الثاني ره في ذيل
تفسير العدد واحد تفسير الجدول بما مر بقوله وهو عد شعبان ناقصا
ابدا ورمضان تاما ابدا وبه فسر في الدروس ويطلق
على عد خمسة من هلال الماضي وجعل الخامس اول الحاضر وعلى عد شهر تاما
وآخر ناقصا مطلقا وعلى عد تسعة وخمسين من هلال رجب وعلى عد كل شهر
ثلثين والكل لا عبرة به نعم اعتبر بالمعنى الثاني جماعة منهم المصنف في الدروس
مع غمة الشهور كلها مقيدا بعد ستة في الكبيسة وهو موافق للعادة وبه
روايات ولا بأس به اما لو غم شهر وشهران خاصة فعدهما ثلثين
اقوى وفيما زاد نظر من تعارض الاصل والظ وظاهر الاصول ترجيح الاصل
انتهى فان في قوله فعدهما ثلثين اقوى انه ليس كذلك مطلقا فانه اذا لزم من
عدهما بل من عد احدهما ثلثين زيادة ايام السنة على ما يجب ان يكون عليه
عادة تعين خلافه حسبما اقتضته حال السنة كما مر وايضا في قوله وفيما زاد نظر
الخ انه على تسليم كون التمامية في الاشهر اصلا كان هذا الاصل حجة الى ان يظهر
ويتحقق خلافه ولا شك في ظهور الخلاف بل تحققه فيما زاد على الاربعة والخمسة من
سبيل العادة فضلا عن العشرة والاحد عشر بل ربما يعلم خلافه في الشهر الاول
منها كما عرفت فترجيح مثل هذا الاصل على المعلومات العادية غير موافق لشيء
من القواعد الاصولية كيف ولا يعقل جواز بناء العمل على ما لا يصح وقوعه الا
بخرق العادة وهل هذا الا مثل تأخير مكلف صلوة الفجر من اول وقتها في صحو
استتار قرص الشمس بالغمام الى مضي ثلث ساعات مثلا استظهارا بان
الاصل عدم طلوعها مع العلم بعدم مجيء وزن زمان الطلوع من اول الفجر في بلده
بقدر ساعتين قط وهل هذا الا ملاعبة بالدين وتسليط للوهم على
اليقين فظهر ان ما افتى به الشيخ ره في المبسوط عند ذكر هذه المسئلة فقال
واذا مضت السنة كلها ولم يتحقق هلال شهر واحد ففي اصحابنا من
قال انه يعد الشهور كلها ثلثين ويجوز عنده ان يعمل على هذه الرواية التي

كلام مع ابن طاوس ره

وردت بانه لعدّ من السنة الماضية خمسة ايام وليصوم اليوم الخامس لان من المعلوم انه لا يكون الشهور تامة انتهى واعجب من ذلك انه مع التباس من التلبيس عليه ادعى لنفسه معرفة اوايل الشهور بل غيرها ايضا من المعارف بطريق الكشف فقال تارة واعلم ان الله جلّ جلاله تفضل علينا باسرار ربانية وانوار محمدية و منار علوية منها التعريف باوايل الشهور وان لم نشاهد هلالها وليس في ذلك بطريق الاحكام النجومية ولا الاستخارة المروية وانما ذلك بالامور الوجدانية الضرورية وتارة واعلم ان التعريف لله جلّ جلاله لعباده بشيء من مراده لا يحصر بمجرد العقل جميع اسبابه ولا يدرك بعين الشرع تفصيل ابوابه لان الله جلّ جلاله قادر لذاته فهو قادر على ان يعرف عباده مهما شاء ومتى شاء وقد عرفنا اوايل الشهور وان لم يكن ناظر الى الهلال ولا حضر عنده احد من المشاهدين ولا يعمل على شيء مما تقدم من الروايات ولا بقول منجّم ولا باستخارة ولا بقول اهل العدد ولا بالمنام بل هو من فضل رب العالمين الذي وهبه نور الالباب من غير سؤال والهمه العلم بالبديهيات من غير طلب لتلك الحال ولكن هو مكلف بذلك وحده على التعيين حيث علم به على اليقين انتهى فتأمّل وتدبّر الفايدة

الخامسة ان ما عرفت من مدة الشهر القمري وكونها تسعة وعشرين يوما واثنتي عشرة ساعة واربعا واربعين دقيقة انما هو باعتبار وضع للقمر بالنسبة الى الشمس الى حصول مثل ذلك الوضع له فكان قدر سير الشمس في هذا الزمان منضما الى قدر دورته من نقطة معينة اليها واما باعتباره في نفسه فانه يتم دورة في مدة سبعة وعشرين يوما وثلث يوم فالتفاوت بين الاعتبارين بيومين واربع ساعات واربع واربعين دقيقة فلمداره بالاعتبار الاخير حدود ينزل كل ليلة ان يرجع الى الاول منها فهي حقيقة اثنان وثمانون منزلا في ثلث دورات له بلحاظ الحد المذكور ولكن الناس تسامحوا فيه فاصطلحوا على تقسيم كل دورة له اما الى سبعة وعشرين منزلا كما اصطلح عليه اهل الهند باسقاط للكسر واما الى ثمانية وعشرين كما اصطلح عليه العرب انما لم وعلموها بالكواكب القريبة منها ما نظمها بالفارسية على الترتيب اسماء منازل قمر زدو ب شرطين وبطين است و ثريا دبران هقعه هنعه ذراع و نثره ليس طرف جبهه زبره صرفه و عوا پس ازان پس سماک و غفر و زبانا اکليل قلب و شوله نعايم و بلده بدان سعد

خر كل شهر في السنة فارتقب هلال محرم فاذا رايته فعدّ منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال محرم فارتقب هلال صفر وعدّ منه يوما واحدا اليومين وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال صفر فارتقب هلال شهر ربيع الاول فاذا رايته فعدّ منه يوما واحدا وثانيه الوقفة وثالثه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاول فارتقب هلال شهر ربيع الاخر فاذا رايته فعدّ منه ستة ايام وسابعه الوقفة وثامنه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاخر فارتقب هلال جمادى الاولى فاذا رايته فعدّ منه خمسة ايام وسادسه الوقفة وسابعه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى الاخرى فاذا رايته فعدّ منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال جمادى الاخرى فارتقب هلال رجب فعدّ منه يومين وثالثه الوقفة اول شهر رمضان واذا استتر عنك هلال رجب فارتقب هلال شعبان اوله الوقفة وثانيه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شعبان فارتقب هلال شهر رمضان فاذا رايته فعدّ منه ستة ايام وسابعه الوقفة وثامنه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر رمضان فارتقب هلال شوال فاذا رايته فعدّ منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شوال فارتقب هلال ذي القعدة فاذا رايته فعدّ منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال ذي القعدة فارتقب هلال ذي الحجة وعدّ منه ثمانية ايام وتاسعه الوقفة وعاشره اول شهر رمضان هذا اخر ما وجدناه في نسخة من الصوان الاعمن ليحيى التعريف بمعناه انتهى

صح

ذابح سعد بلع سعد سعود باشد پس سعد اخبيه چارشان از فرع مقدم هم مؤخر رسيد انکه بر رشا رسد که باشد پايان فلاجل التفاوت المذكور بين الاعتبارين اذا فرضنا القمر بدرا في منزل معين في شهر معين فبعد اتمام دورة منه اليه يكون فيه بعينه في الشهر التالي ناقصا عن البدرية بحسب ذلك التفاوت وهكذا يزيد النقصان المذكور بعد كل دورة حتى يبلغ بعد ست دورات في المنزل المذكور بعد تمام الشهر السادس الى مرتبة الهلالية وقس عليه عكسه فيبلغ بعد اتمام ست دورات اخرى فيه بعد ست دورات على الحالة المقابلة لها وبعد اثنتي عشرة دورة على الحالة الموافقة لها وهكذا دائما اذا تمهد هذا فعلم فاعلم ان حاصل قول جمهور المفسرين في مفاد قوله تعالى في سورة يس والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا يزيد على ان القمر من اول ظهوره بالعشيات مستهلا الى اخر رؤيته بالغدوات مستترا يسير جميع المنازل وفي اخرها شبه بالعرجون القديم فيما يعرضه بسبب مرور الزمان كالدقة والانحناء قال الطبرسي ره في جوامع الجامع والمعنى قدرنا مسيره منازل وهي ثمانية وعشرون منزلا كل ليلة في واحد منها لا يتخطاه ولا يتقاصر عنها على تقدير مستو حتى عاد كالعرجون القديم وهو عود العذق الذي تقادم عهده حتى يبس في تقوس وقيل انه يصير كذلك في ستة اشهر قال الزجاج هو فعلول من الانعراج وهو الانعطاف والقديم بدق وينحني ويصفر فشبه القمر به من ثلثة اوجه انتهى وقال صاحب الكشاف بعد تفسير الاية وقيل اقل مدة الموصوف بالقدم الحول فلو ان رجلا قال كل مملوك لي قديم فهو حر او كتب ذلك في وصيته عتق من مضى له حول او اكثر انتهى وفي باب نوادر كتاب العتق من الكافي روى في اخر حديث ذكر فيه دخول ابن ابي سعيد المكاري الواقفي على ابي الحسن الرضا عليه السلم انه قال له اسئلك عن مسئلة فقال لا اخالك تقبل مني ولست من غنمي ولكن هاتها فقال رجل قال عند موته كل مملوك لي قديم فهو حر ... موضع خلاف هو ان العامة لم يجاوز نظرهم عما فيها من توصيف العرجون بالقديم فظنوا المحض عمومهم ان ثبوت هذا الوصف له لعدان يحول الحول عليه فحكموا في المسئلة على طبقه وان الخاصة عرفوا بتفريع امامهم عليه السلم الحكم فيها لستة اشهر على الاية انه هو الحق الموافق لما تضمنه الكتاب فاكتفوا به

لعدم احتياجهم معه الى تعرف وجه يستنبط منها ولكن لا يخفى ان اللايق بالمحصلين ان يهتموا في امثال ذلك لاستخراج ما ارشدت اليه اشارات ائمتهم عليهم السلام بقدر ما يصل اليه انظارهم دفعا لاوهام المخالفين فيمكن ان يقال في بيان دلالة الاية على الحكم المذكور والعلم عند الله واهله ان حتى عاد كالعرجون القديم المذكورة من الاية في الحديث للاحتجاج عليه مشتملة على عدة الفاظ فابتداؤها المتكفل للدلالة على اعتبار انتهائه لما صوره تعالى فيها من سير القمر بالمطابقة متضمن للدلالة على اعتبار ابتدائه ايضا بالالتزام وذكر العود يدل على اتحادهما بمعنى ان ما اعتبر من منازله في هذا السير للابتداء اعتبر في عينه للانتهاء والتقييد في ضمن التشبيه بكونه هلالا في خصوص حال العود يدل على اعتبار كونه بدرا مقابلا له في حال البدو والمقابل كما ينبادر من لفظ القمر ايضا سيما مع مقابلة الشمس في الطرفين والنكتة ح في اعتبار هذا الترتيب في البدو والعود دون العكس اظهر من الشمس ثم توصيف المشبه به بالقدم يدل على اعتبار هذا الوصف ايضا في جملة وجوه الشبه بل هو احق بالاعتبار لاختصاصه بالذكر وكونه مناط السائر الوجوه كقولهم فلان كالبدر المنير او كالاسد الغضبان فيحمل ما اوجز في تلك الكلمات التامات انه يرى في حال سير القمر في منازله المقدرة كما انه كان في اي منزل كان فيه بدرا في وقت يصير فيه بعينه هلالا شبيها بالعرجون القديم بعد دورات معدودة في ازمنة محدودة على تدريج خاص ونظام معين لا يتغير ولا يتبدل ولا يزيد ولا ينقص وهكذا حاله في جميع الازمان من عجايب الايات وغرايب التدبيرات فبذلك التصوير والتشبيه مع ما عرفت مما مهدناه ان صيرورته هلالا في منزل كان فيه بدرا يتم بتمام الشهر الذي وقع بعرضه الصفات المعتبرة موصوفا بالقدم تعرف انه الشيء الذي اذا اتى له ستة اشهر صار موصوفا بالقدم وهذا هو المط فتدبر وارجع بعد التامل فيما ذكرنا الى ما قنع به المفسرون في تفسير هذه الاية ولا تغفل عما يرد على جل كلامهم في هذا المقام من البداية الى النهاية وهذا اخر ما اردنا ان نختم به مباحث النوع الثالث هو من انواع الاثمار طيبة ويتلوه ان شاء الله تعالى مباحث الاستطاعة بتوفيقه

فان قيل يحتمل ان يراد بالعود معنى الصيرورة والانتقال الى شكل كان عليه في البدو والسير قلنا اولا انهما خلاف الظاهر وثانيا ان تخصيص هذا الحال بهذا الشكل ينافي الثاني والاول ايضا على فرض بدو السير من الهلالية واما على فرض بدون البدرية فيلزم تصوير سيره في بعض المنازل لا الجميع كما هو الظاهر فتدبر منه

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥